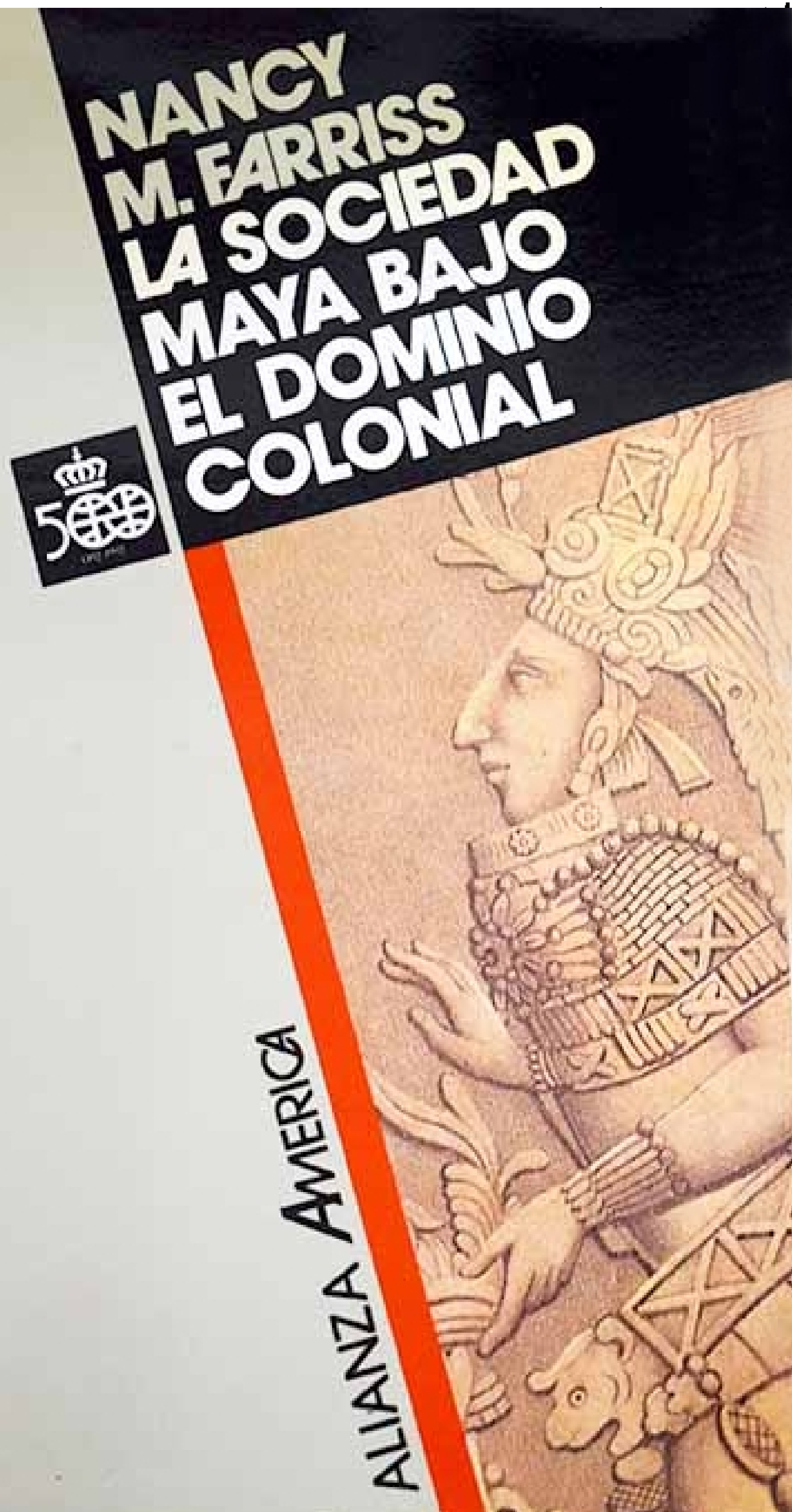


La sociedad maya bajo el dominio colonial
La empresa colectiva de la supervivencia

Nancy M. Farris

Alianza América

Nancy M. Farriss

La sociedad maya bajo el dominio colonial

La empresa colectiva de la supervivencia

Versión española de:
Javier Setó y Bridget Forstall-Comber



QUINTO CENTENARIO
Alianza Editorial

Título original:
Maya Society Under Colonial Rule - The Collective Enterprise of Survival



Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-4229-0
Depósito legal: M. 4.722-1992
Fotocomposición: EFCA
Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Indice

Ilustraciones

Todas las ilustraciones reproducidas con permiso.

Cuadros, figuras y mapas

Cuadros

Figuras

Mapas

Prefacio

Este es un estudio sobre los indios mayas de Yucatán, México, desde los momentos previos a la conquista hasta el final de la dominación colonial española (*ca.* 1500-1820). Está concebido como una etnografía histórica, que trata de reconstruir el mundo maya en sus varias dimensiones —relacionando la ecología y los modos de subsistencia con las formas sociales y los sistemas de creencias— y de definir los cambios en dicho mundo dentro del amplio contexto colonial.

La elección del tema y del formato se debe a varios motivos, entre los que puede citarse en primer lugar el deseo personal (de ningún modo extraño entre los visitantes de Yucatán) de aprender más sobre los mayas de lo que las guías nos cuentan. Lo que yo quería saber especialmente era cómo los mayas prehispánicos, que construyeron los monumentos de piedra por los que Yucatán es tan famoso, se convirtieron en los mayas modernos, cuyos poblados y milpas rodean los sitios arqueológicos en una evidente proximidad física, pero sin que se perciba una relación inmediata de causa y efecto. En este tema, incluso la literatura más erudita guardaba, en su mayor parte, silencio. Uno de los propósitos de este estudio es, por lo tanto, ayudar a llenar el gran vacío cronológico en la historia de los mayas que ha separado su ampliamente estudiado pasado del presente y, no por azar, ofrecer un modelo histórico de organización social. Un segundo objetivo, que ha contribuido a seleccionar este particular marco temporal, y que coincide parcialmente con el anterior, es el de examinar la conquista y la colonización españolas desde

un punto de vista relativamente descuidado, el de los colonizados. Finalmente, he tenido presente un fin comparativo más general: relacionar el caso específico maya con ciertos problemas que conciernen tanto a la naturaleza y al funcionamiento de las sociedades agrarias estratificadas como a los procesos de cambio sociocultural que las caracterizan, sobre todo cuando caen bajo el dominio colonial.

Los precedentes más claros de esta combinación de intenciones se encuentran en la literatura sobre Africa y el sur y el sureste de Asia, donde gran parte de los estudios recientes han combinado el interés histórico por el cambio a través del tiempo con las perspectivas y el análisis cultural que ha aportado la antropología. La tradición dual de la historia total de la escuela de *Annales*, que se refiere tanto a la «larga duración» como a la historia de las mentalidades, ha proporcionado otra fuente de inspiración y base para la comparación; los estudios sobre historia cultural afroamericana en el seno de las sociedades anglófonas esclavistas del sur de los Estados Unidos y del Caribe han proporcionado otra más.

Dentro de los estudios latinoamericanos, un vasto cuerpo bibliográfico sobre historia social, económica y demográfica me ha permitido hacer comparaciones regionales de los regímenes coloniales. Existe muy poco material sobre la versión indígena de la historia, es decir, cómo contemplaron la dominación europea y cómo reaccionaron ante ella, en vez de lo que sencillamente les sucedió. Pero las excepciones, si bien escasas, son impresionantes. Estoy especialmente en deuda, a partes iguales, con el monumental estudio de Charles Gibson sobre los aztecas y con la síntesis de Eric Wolf sobre la historia cultural mesoamericana. Además de proporcionar abundante información y puntos de vista, el primero de ellos ha inspirado este igualmente pormenorizado estudio sobre los mayas, y el último ha facilitado un marco holístico para la investigación, que añade una dimensión ecológica y cultural al análisis de la conducta social.

El intento de presentar una relación sobre la historia maya multifacética y a la vez detallada, analizando no sólo la estructura y los procesos sociales sino también los sistemas de significación que los conforman, ha requerido que sea igualmente ecléctica respecto a la selección y empleo de las fuentes documentales. El grueso del material consiste en documentos manuscritos coloniales. La mayoría de ellos están en español, pero los documentos en maya yucateco han suministrado valiosísimos testimonios lingüísticos e históricos, en una proporción mucho más alta que su escaso número. Para complementar y ayudar a interpretar las fuentes históricas, me he valido en gran medida de datos arqueológicos y etnográficos obtenidos tanto en mi propio trabajo de campo como de

las obras publicadas. Las aportaciones fluyen en ambas direcciones, ya que los modelos basados en la documentación colonial han sugerido nuevas interpretaciones de gran parte del material prehispánico y moderno. Un tratamiento más detallado de las fuentes y de los métodos se incluye como apéndice a este trabajo.

Finalmente, un apunte sobre las palabras y los nombres maya yucatecos. La ortografía ha sido modernizada y esto significa ortografía moderna local, sin los acentos y marcas tonales utilizados en algunas transcripciones fonéticas. Los sustantivos están escritos con la terminación plural española «es» en lugar de la maya «ob» (así, *batabes* en lugar de *batabob*), excepto en los pocos casos en los que el plural maya es comúnmente usado (p.e. *cruzob*). Se adjunta un glosario sólo para las palabras de uso frecuente; las otras son definidas cuando aparecen en el texto.

Filadelfia
Mayo de 1983

Agradecimientos

Muchas personas e instituciones me han ayudado en la preparación de este estudio. Las becas de verano de la American Philosophical Society, del American Council of Learned Societies, del College of William and Mary y de la University of Pennsylvania, así como una beca de la National Endowment for the Humanities, me permitieron llevar a cabo la investigación de los archivos, paralelamente con el trabajo etnográfico. Becas de la National Geographic Society respaldaron las excavaciones y estudios arqueológicos que se llevaron a cabo entre 1974 y 1975. Debo agradecer a los directores y al personal de los siguientes archivos y bibliotecas el apoyo prestado para el acceso a las colecciones de manuscritos: el Archivo del Estado, el Archivo de Notarías, el Archivo General del Arzobispado y la Biblioteca Carrillo y Ancona del Instituto Yucateco de Antropología e Historia, en Mérida, Yucatán; el Archivo General de la Nación, la Biblioteca Nacional y la Biblioteca del Museo de Antropología e Historia, en México D.F.; el Archivo General de Indias, en Sevilla, y la Latin American Library de la Tulane University, en Nueva Orleans.

Gran parte de los documentos más valiosos para este estudio se encuentran en colecciones privadas y en archivos eclesiásticos que no siempre han sido de fácil acceso para los investigadores (y algunos siguen sin serlo). Tengo una deuda incalculable con Joaquín de Arrigunaga Peón, gracias a cuyos buenos oficios se me concedió autorización para consultar los documentos administrativos de la archidiócesis de Yucatán (Archivo

del Arzobispado, Secretaría), los archivos diocesanos y parroquiales del obispado de Campeche, y algunos títulos coloniales, o registros de propiedad poseídos por miembros de su extensa familia. Aprovecho esta ocasión para agradecer su ayuda a todos aquellos que pusieron sus títulos de hacienda a mi disposición y que también posibilitaron que visitara en persona dichas haciendas durante muchos ratos agradables. El propio don Joaquín ha sido una fuente directa de información y ha colaborado con muchas aclaraciones sobre la versión española de la historia local, en la cual su familia ha desempeñado un papel básico desde los tiempos de su antepasado más notable, Francisco de Montejo, que encabezó la conquista española de Yucatán. Don Joaquín ha compartido conmigo los documentos de su colección, los resultados de su propia investigación y su gran cantidad de recuerdos sobre los primeros años de este siglo, en una gama de temas que va desde la organización doméstica de la clase alta hasta la explotación del palo de tinte en la costa de Campeche.

Los proyectos arqueológicos emprendidos en la costa oriental de Yucatán en colaboración con Arthur Miller se hubieran quedado en nada sin el estímulo y la diestra guía a través de los laberintos burocráticos que han prestado Pilar Luna Erreguerena y Norberto González Crespo, ambos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Arlen Chase, Harold Egerton, John Gifford, Francisco Hau, Pilar Luna y Secundino Sabido se entregaron en cuerpo y alma al trabajo de campo. Pablo Bush Romero y Elsy Betancourt de Bush, mis amables anfitriones durante muchos años en Yucatán, ofrecieron apoyo logístico. Joann McManus Andrews y sus amigos mayas, en la Quinta Mari, me ayudaron de infinitas maneras en todas las fases de la investigación.

Gran parte de mi conocimiento sobre los mayas de hoy en día lo adquirí al recorrer la península con otros propósitos. Cuando más sistemáticas han sido mis tentativas, me han ayudado mucho los consejos de Celinda Gómez, Víctor Segovia y Alfredo Barrera Vázquez, q.e.p.d. (quien también me ayudó en el desciframiento de algunos textos mayas coloniales). Walter Winrich, de la orden Maryknoll, me mostró su extenso territorio de misión que había sido escenario de la Guerra de Castas en el centro de Quintana Roo, y José González Avilés me ofreció su hospitalidad en el Rancho Tancah, junto con un montón de conocimientos fruto de una larga vida de actividad ganadera y comercial entre los mayas orientales. Por último, y lejos de ser lo menos importante, están los muchos mayas que me acogieron en sus casas y fiestas con una cordialidad que ninguna barrera lingüística y cultural parece capaz de diluir.

Gran parte de la orientación teórica y metodológica de este trabajo se ha desarrollado en las discusiones en los seminarios y en las colabo-

raciones de enseñanza del Ethnohistory Program de la University of Pennsylvania. Quiero agradecer en particular a Sandra Barnes, a Lee Cassanelli y a Igor Kopytoff sus consejos y críticas, y a mi alumno Kevin Gosner sus ideas y la información sobre su trabajo de campo en Yucatán y Chiapas. El manuscrito se ha beneficiado también de las sugerencias de Woodrow Borah, Charles Gibson, Robert Hartwell, Grant Jones, Charles Rosenberg, Robert Sharer y Jan Vansina, con la advertencia habitual de que ellos no son responsables de ninguno de los errores e incongruencias que aún queden en el texto. Diane Chase preparó la versión definitiva de los mapas, y Cecilia Blewer me brindó su apreciada ayuda en el índice analítico. Finalmente, quiero dar las gracias especialmente a mi marido y colega, Arthur Miller, que conoce a los mayas, clásicos y contemporáneos, mejor que ningún otro cuasiforastero (estando él mismo en parte mayanizado). Sus aciertos analíticos han contribuido muchísimo a esta investigación; aún más, su apoyo moral en un proyecto aparentemente sin fin.

Abreviaturas

Al citar trabajos en las notas, se han utilizado generalmente títulos abreviados. Los lugares donde se guardan los manuscritos y los trabajos que se citan más frecuentemente pueden identificarse por las siguientes abreviaturas:

AA	Archivo del Arzobispado (Secretaría), Mérida
AC	Archivo del Obispado, Campeche
AEY	Archivo del estado de Yucatán, Mérida
AGA	Archivo General del Arzobispado, Mérida
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla
AGN	Archivo General de la Nación, México, D.F.
AHH	Archivo Histórico de Hacienda (en AGN)
ANM	Archivo de Notarías, Mérida
BL	British Library, Londres
BN	Biblioteca Nacional, México, D.F.
DHY	*Documentos para la historia de Yucatán*. 3 vols. France V. Scholes *et al.*, eds. Mérida: 1936-1938
IJ	Institute of Jamaica, Kingston
IY	Instituto Yucateco de Antropología e Historia, Mérida
RY	«Relaciones de Yucatán». En Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar. 25 vols. Madrid: 1885-1932, vols. 11 y 13
TUL	Tulane University Library, Latin American Library, Nueva Orleans

Introducción

La mayor parte de la humanidad ha vivido hasta hace poco en sociedades agrarias estratificadas, si bien a pequeña escala. En Asia, Latinoamérica y Africa Septentrional, la mayoría de la gente aún vive así, aunque actualmente se encuentran encapsuladas en el seno de estructuras estatales y en la incluso más amplia economía mundial, cada día más caracterizada por la producción industrial. El relativo aislamiento en que estas sociedades se han desarrollado y su primitivo nivel tecnológico han contribuido a producir una gran diversidad cultural y ecológica entre ellas. Todas han desarrollado sus interpretaciones idiosincrásicas del mundo que las rodea (un mundo que, careciendo de los medios para transformarlo, han tenido que aceptar en gran parte tal y como lo encontraron) y sus formas sociales específicas en consonancia con estas interpretaciones. Sin embargo, debajo de esta heterogeneidad se divisan ciertas semejanzas estructurales. Tal vez la principal sea la constante necesidad de ganarse la vida cultivando la tierra sin otra ayuda que el esfuerzo humano. Esta preocupación, compartida por todos los agricultores, ayuda a dar cierta regularidad a las formas culturales y sociales. Lo que distingue el tipo particular de sociedad al que me refiero aquí de las formas más simples de organización basadas en la agricultura es la estratificación social: una división básica entre los campesinos, que suministran la gran mayoría de los bienes y de la mano de obra, y la élite, que consigue, de un modo u otro, obtener un excedente del campesinado para su propio mantenimiento y el de un pequeño número de

personas de confianza que desempeñan ocupaciones más especializadas.

Los mayas de Yucatán y de las regiones contiguas de México y América Central han vivido con este tipo de sistema social durante varios milenios. Su sociedad ha desarrollado sus propias características, distintivas incluso en el contexto del área cultural mesoamericana, aunque comparte la misma estructura básica esbozada más arriba, así como la casi común experiencia histórica del dominio colonial europeo. El presente trabajo es un análisis de esta sociedad a lo largo de aproximadamente trescientos años de historia moderna. Es un estudio de la supervivencia, en dos sentidos y dentro de dos ambientes parcialmente coincidentes. El primer significado es material y se refiere a las estrategias que los mayas idearon para la supervivencia en su hábitat de tierra baja tropical. El segundo es sociocultural y se refiere a las formas en que la sociedad y la cultura maya se adaptaron, o no consiguieron adaptarse, al nuevo ambiente social generado por la conquista española. El análisis se funda sobre la hipótesis de trabajo de que ambos tipos de ambiente se influyen pero no se determinan, y de que ellos mismos se ven modificados por las respuestas adaptativas que provocan.

Los vínculos sociales

El tema que subyace a este estudio es la naturaleza del vínculo social: qué formas adopta, cómo se relaciona con los sistemas ecológico e ideológico en los que las formas se integran, y cómo tanto el orden social como la ideología que lo sustenta se ven afectados por la dominación colonial. Qué es lo que mantiene a la gente unida en grupos es un problema sociológico básico que ha intrigado especialmente a los investigadores que se ocupan de la historia maya prehispánica. De acuerdo con las teorías clásicas sobre la temprana evolución sociopolítica, la civilización maya no debería haber tenido lugar o, mejor dicho, no debería haber tenido lugar donde lo hizo, en un marco físico que, según se afirma, es adverso para el desarrollo de sociedades complejas. Este tipo de sociedades tiene más probabilidades de aparecer en ambientes circunscritos y diversificados que impiden que la gente se expanda en busca de nuevos recursos o de controles sociales más tenues [1]. La civilización maya (y también la khmer, en Cambodia) es considerada como una misteriosa anomalía, al surgir en una selva tropical sin barreras significativas ni limitaciones en los recursos que mantuvieran a la gente literal

[1] Carneiro, «A Theory of the Origin of the State», es la formulación clásica de esta teoría.

y figuradamente en su sitio [2]. El asunto no es tanto el surgimiento de civilizaciones avanzadas cuanto el tipo de sistemas sociales que las mantienen. Con todo, la historia premoderna ofrece muchos ejemplos de sociedades que son tal vez más pequeñas en escala y tienen restos materiales menos impresionantes, pero que están compuestas de un modo semejante por pequeñas comunidades agrarias estratificadas internamente y vinculadas jerárquicamente para constituir una estructura mayor (ya sea denominada ciudad-estado, o principado, o con cualquier otro rótulo) y que tienen lugar en entornos físicos relativamente abiertos e indiferenciados.

Se han propuesto diversas sutilezas en el marco del modelo ecológico básico para justificar la organización de la sociedad maya, basadas en una categoría de estímulos materiales o de otro tipo que, aunque en teoría son plausibles, no consiguen encajar los hechos en este caso específico [3]. Además, dejan sin contestación la cuestión de por qué los mayas tuvieron que integrarse en unidades territoriales relativamente compactas bajo la autoridad de una élite gobernante, cuando su medio ambiente, su modo de cultivo itinerante llamado roza (conocido también como tala y quema o milpa) y su falta de interdependencia económica parecen sugerir que tal vez hubiera sido mejor que vivieran por su cuenta en asentamientos muy dispersos, teniendo solamente que mantener a sus propias familias. Una pregunta como ésta no pretende desentrañar los orígenes. Estos son, probablemente, imposibles de averiguar, ya que sería difícil recuperar los pormenores históricos de lo que sucedió en el Preclásico Tardío (600 a.C. a 250 d.C.), cuando los rasgos esenciales del sistema social tomaron su primera forma. Se trata de buscar una explicación, y si no podemos decir qué fue lo que originariamente indujo a los agricultores mayas a elegir o aceptar esta ordenación social, sí podemos examinar qué fue lo que les mantuvo unidos durante los históricamente más accesibles Postclásico Tardío y época colonial (*ca.* 1500-1820), en el mismo ámbito ecológico, con densidades de población semejantes,

[2] Véase Michael Coe, «Social Typology and the Tropical Forest Environment».

[3] Estos estímulos se analizan en el capítulo 4. Comprenden la teoría de la «formación de estados secundarios» en respuesta a las presiones expansionistas de los estados primarios que se estaban desarrollando en el entorno físico más favorable del centro de México (véase Sanders y Price, *Mesoamerica*); algunos modelos demográficos basados en la idea de que las presiones ejercidas por la población pueden limitar los movimientos en un medio ambiente que de otro modo sería abierto (véase, por ejemplo, Adams, *Origins of Maya Civilization*), y la idea del control por parte de la élite de los bienes escasos (véanse especialmente las diversas formulaciones de Rathje, por ejemplo «Origin and Development»).

con el mismo modo de subsistencia y, por lo tanto, con la misma ausencia aparente de necesidades o beneficios materiales.

A primera vista, el estudio de la sociedad maya durante la época colonial española no parece muy adecuado para esclarecer el asunto principal, el vínculo social. De acuerdo con el modelo de organización social mesoamericana para los tiempos posteriores a la conquista que ha estado en boga durante algunas décadas —las «comunidades corporativas cerradas de campesinos» [«closed corporated peasant communities»] de Eric Wolf—, la sociedad indígena colonial era un mero artefacto de las condiciones impuestas por la conquista, y es por tanto irrelevante para cualquier entendimiento real de las formas sociales indígenas [4]. Este modelo utiliza una variante de la circunscripción ambiental para explicar la cohesión social: las comunidades se mantienen unidas porque están rodeadas no por montañas y desiertos, sino por las haciendas españolas; ya que la tierra es escasa, los límites sociales de las comunidades están cerrados y éstas adoptan una estructura corporativa, fuertemente cohesionada en su interior, para defenderse de los nuevos abusos de los españoles. Así pues, esta elegante formulación no se adecua mejor que la variedad estándar del modelo ecológico al caso maya. Las haciendas españolas se desarrollaron y expandieron tan lentamente en Yucatán, que durante la mayor parte de la época colonial (y hasta mucho después en algunas zonas) había cantidad suficiente de tierra y espacios vacíos. Los mayas podían desplazarse, de hecho lo hacían, con facilidad, y los indígenas de otras regiones de Mesoamérica parecen haber disfrutado de una movilidad semejante, aunque en menor grado. Si la conquista no generó comunidades cerradas, tampoco las creó corporativas, ya que, al menos entre los mayas, esta estructura corporativa ya existía previamente. Fuera cual fuera el efecto que la dominación colonial tuvo sobre la organización social maya —y gran parte de este trabajo tiene que ver, de un modo u otro, con este asunto—, no creó ninguna circunscripción artificial de que el medio natural careciera.

Todas las explicaciones de la solidaridad social a las que se ha aludido hasta el momento están basadas en la presencia de algún tipo de frontera exterior. La gente se agrupa porque no tiene elección. La premisa básica es, como en muchos análisis sociológicos, que la fisión es una tendencia natural; la gente intenta huir de las constricciones sociales y de la competencia por (o el acceso desigual a) los recursos que inevitablemente se producen en cualquier grupo. Tal vez sea así, pero esto no quiere decir que los límites sociales o naturales, tras los cuales está el enemigo o se extiende el territorio desconocido, sean los únicos (ni

[4] Wolf, «Closed Corporate Peasant Communities».

siquiera los principales) obstáculos a esta tendencia. En cualquier caso, la mayoría de las veces la gente traza fronteras a su alrededor al decidir qué es lo que constituye un ambiente hostil o un obstáculo para la movilidad y, de este modo, las fronteras cambian su categoría de causa por la de efecto o instrumento. La imagen de la gente encerrada en una prisión con la que debe conformarse es un modo de concebir la cohesión social sin duda válido para algunos grupos. Para otros cuya cohesión radica más en la fortaleza del centro que en la de la periferia, como es el caso de las comunidades mayas, una imagen más apropiada sería la de un campo magnético, que mantiene a la gente unida de un modo más positivo mediante alguna fuerza de atracción interna. El punto de partida de la presente investigación sobre la organización social entre los mayas es el intento de identificar algún tipo de campo magnético en el seno de la sociedad maya.

La explicación alternativa de la integración social maya que se presenta aquí tiene también una base ecológica, pero con un carácter distinto: una interpretación que a la vez propone una visión particular del caso maya y sugiere una aproximación general al análisis de las sociedades agrarias preindustriales. La sociedad maya estaba organizada en una estructura corporativa y a la vez jerarquizada, reproducida en cada nivel social, desde los grupos de parentesco hasta las unidades más amplias que se constituían y reorganizaban de acuerdo con el flujo y reflujo de la centralización política. La dificultad de explicar qué es lo que integra a la gente en este tipo de estructuras, en la sociedad maya o donde sea, es a menudo resultado de la extrapolación de una definición supuestamente objetiva —esto es, la nuestra— de necesidad y provecho. La respuesta reside seguramente en cómo las propias gentes conceptualizan estos principios y, en última instancia, esto depende de cómo perciben el mundo que les rodea y la mejor forma de sobrevivir en él. En otras palabras, el entorno físico ejerce una poderosa influencia sobre las formas sociales, pero esta influencia está mediatizada por la interpretación particular de la sociedad acerca de cómo funciona el medio ambiente. Como puede esperarse de un pueblo agricultor que habita en un medio de monte tropical donde el reciclaje biológico es especialmente rápido y manifiesto, el modelo ecológico maya era orgánico, circular, y en él toda la creación era concebida como mutuamente interdependiente, alimentándose de sí misma en interminables ciclos de decadencia y renovación. En una región donde las lluvias que renuevan la vida son tan inciertas, tampoco es sorprendente que este ritmo cíclico no se diera por sentado y que el hombre, como parte del sistema, tuviera que colaborar para mantenerlo en funcionamiento. Los mayas concebían la subsistencia como una empresa colectiva en la que el hombre, la naturaleza y los dioses

estaban ligados por vínculos de reciprocidad que tenían como finalidad el sustento mutuo y que se fraguaban ritualmente a través del sacrificio y de la comunión. Esta empresa colectiva proporcionaba el principio organizador de la sociedad maya, incorporando a los individuos en crecientes redes de interdependencia que iban desde la familia extensa a través de la comunidad y del estado hasta llegar, finalmente, al cosmos. La élite dirigía esta empresa en todos sus aspectos. Sobre todo, aseguraba el flujo de ofrendas y beneficios entre la sociedad y el orden sagrado y, de este modo, la supervivencia de ambos.

El dominio colonial

El modelo de organización social maya que se plantea en este estudio está basado en evidencias de las épocas prehispánica y colonial. No es, sin embargo, un modelo estático. El dominio colonial planteó nuevos desafíos a las estrategias mayas de supervivencia, y creó nuevas demandas y nuevas formas de inseguridad que habían de añadirse a las incertidumbres ya existentes. El grupo de conquistadores trajo consigo un conjunto de normas y creencias muy diferente, y en muchos aspectos antitético. La interacción entre dos culturas diferentes puede revelar mucho sobre ambas, en muchos casos sacando a la luz las pautas y principios fundamentales que, precisamente por ser fundamentales, están ocultos en la rutina de la vida social cotidiana. Al mismo tiempo, la confrontación es una fuerza para el cambio; así, las propias respuestas ante un sistema extraño, que revelan los patrones subyacentes, son una forma de innovación.

El impacto de la dominación colonial es uno de los problemas más importantes en la historia reciente de una gran parte del mundo no europeo. Para los mayas y para otros pueblos indígenas de América, mucho más que en las áreas excoloniales de Africa y Asia, el problema básico es el de la supervivencia sociocultural. ¿Dejaron los españoles tras de sí algo reconocible como cultura indígena cuando fueron expulsados de su imperio después de tres siglos? Las opiniones varían en buena medida. Por un lado está el argumento de que la conquista y la colonización redujeron a todos los indígenas al papel de campesinado aculturado en el margen de la sociedad española [5]. En el otro extremo, hay quienes piensan —de un modo más implícito que explícito, y en referencia a los mayas, más que a sus vecinos del centro de México— que las costumbres españolas simplemente se superpusieron al sistema indígena, que quedó básicamente inalterado [6]. La mayoría de los estudiosos detectan cierto grado de cambio, ya sea concebido como fruto de la sustitución de rasgos indígenas por otros españoles, o como una mezcla de ambos, y sencillamente difieren en lo completos o profundos que fueron. No carecemos de evidencias etnográficas del resultado de la interacción cultural, aunque no hay acuerdo sobre su significado. El problema principal parece estar en el especial interés mostrado por medir los resultados en vez de por estudiar cómo fueron alcanzados. Una forma más idónea de valorar su importancia sería estudiar los procesos de cambio y, sobre todo, considerarlos en el más amplio contexto del cambio sociocultural en general. El marco colonial aporta ciertos parámetros útiles para el estudio, pero los procesos no son necesariamente únicos. Las culturas están en continuo cambio, puesto que las condiciones sociales y materiales que conforman y reflejan son, en sí mismas, inherentemente inestables. De este modo, podríamos esperar encontrar en la Mesoamérica prehispánica, y la evidencia lo confirma nítidamente, que los sistemas socioculturales indígenas no estaban fosilizados hasta la llegada de los españoles. La variación de las pautas comerciales, los cambios en los modos de explotación del entorno, las conquistas, las migraciones, el ascenso y caída de los estados, el crecimiento y decadencia de las ciudades, los nuevos cultos religiosos y la transformación de los viejos: estos y otros muchos cambios formaban parte del rico entramado de la historia prehispánica. Y es sólo cuando los españoles irrumpen en este escenario dinámico cuando nos cuestionamos la compatibilidad entre cambio y supervivencia cultural. Y, al hacerlo, ignoramos también el hecho de que la propia conquista estaba en parte condicionada por los sistemas prehispánicos, por sus relaciones internas y por sus particulares modelos de respuesta a los nuevos desafíos.

Si el cambio es una constante, no todos los cambios tienen el mismo valor. Sin criterios definidos para juzgar su orden de prioridad, los mismos hechos pueden llevar tanto a la conclusión de que una cultura se ha transformado hasta el punto de hacerse irreconocible, como a pensar que sólo se ha modificado superficialmente. Es necesario identificar cla-

[5] Véase, por ejemplo, Frank, *Capitalism and Underdevelopment*, 123-142, y Foster, «What is Folk Culture?», que ofrecen diferentes perspectivas de esta misma premisa básica.

[6] Encontramos críticas de esta suposición, que a menudo se halla detrás de intentos de aplicar modelos etnográficos modernos al pasado prehispánico, en Barbara Price, «Burden of the Cargo», Grant Jones, «Southern Lowland Maya Political Organization», y, especialmente, Kubler, «La evidencia intrínseca», que ofrece la formulación más explícita y completa de la hipótesis en favor de la disyunción total entre los periodos prehispánico y colonial.

ramente cuál es el objeto de estudio concreto que va a ser investigado, y «cultura» tal vez sea un concepto demasiado impreciso como para ser utilizado con fines analíticos, ya que puede comprender desde los estilos de peinado hasta las concepciones del mundo. La aproximación que sugiero para estudiar el cambio (y los criterios para valorar su trascendencia) se basa en la afirmación de que cada cultura o configuración cultural contiene un eje central de ideas sobre cómo las cosas son y deberían ser. En otras palabras, un núcleo de explicaciones generales y de normas en torno a las cuales se articulan el mapa cognitivo y el orden social comunes. Estas ideas constituyen el elemento más estable del sistema, tanto por ser centrales como porque, al ser más generales que específicas, están abiertas a interpretaciones diversas tanto en los conceptos subordinados que fluyen de ellas como en el modo en que se expresan a través de la acción social. Como conceptos básicos, no sólo definen los principios que van a regir el cambio, sino también su alcance; nos indican si estamos tratando sencillamente con variaciones sobre un mismo tema, o si se trata de un tema completamente nuevo.

Ciertamente, pueden incidir en el ámbito general de la cultura algunos cambios demasiado importantes como para poder acomodarse en el marco general de los principios básicos. Para muchos, las conquistas españolas en América representan exactamente un impacto cultural de este tipo en su forma más extrema, arrasando tan completa y abruptamente el pasado que cualquier reinterpretación o ajuste de acuerdo con pautas ya existentes es imposible [7]. Pero ¿fue éste el caso? La respuesta parece ser un no matizado: no totalmente, no en todos los sitios, no de golpe. Para algunos grupos, en particular para las sociedades prehispánicas de los Andes y Mesoamérica, la ruptura inmediata con el pasado fue sólo parcial, y tuvo lugar, inicialmente, en el nivel de los sistemas estatales, que era mucho menos trascendente en las vidas de la mayoría de la gente que los cultos y las estructuras de poder locales [8]. Las innovaciones posteriores se produjeron a un ritmo mucho más lento. El efecto acumulativo pudo acabar suponiendo la extinción cultural de algunos grupos que se asimilaron a la sociedad dominante mestizo-española. Para otros, incluidos los mayas yucatecos, aún es posible hablar de supervivencia cultural, aunque se trate de un tipo especial de supervivencia. No nos referimos a la preservación de un sistema cultural intacto bajo un barniz de costumbres españolas, sino a la conservación del núcleo central de conceptos y principios, que ha servido como marco en el que se han producido las modificaciones y ha proporcionado un perfil distintivo a las nuevas pautas que aparecieron. Esto significó para los mayas la persistencia, durante toda la época colonial y aún después, de una configuración cultural que se transformó bajo la influencia española, pero siguiendo modelos mayas y de acuerdo con principios mayas. Y así, a pesar de todas las transformaciones, siguió siendo típica e inequívocamente maya.

Esta perduración sólo es posible gracias a una adaptación creativa: la capacidad de generar algo nuevo a partir de elementos ya existentes en respuesta a circunstancias cambiantes. El planteamiento colectivo de la supervivencia característico de los mayas continuó sustentando el orden cósmico y el orden social, pero a través de unas formas nuevas de acción social más aceptables para sus gobernantes coloniales. El hecho de que fuera la adaptación y no la desintegración total la respuesta maya a la conquista puede justificarse en parte por sus propios recursos, que comprendían un marco cognitivo que les permitía asimilar la conquista y una serie de estrategias de adaptación que se habían desarrollado en el transcurso de una larga historia prehispánica de dominación extranjera. Pero también (y tal vez principalmente) era debido a la naturaleza de las condiciones impuestas. Si los mayas conservaron más elementos de su modo de vida tradicional que otros grupos indígenas de organización semejante, la diferencia podría estar menos en una fuerza o resistencia inherente a la cultura maya que en el particular régimen colonial, más favorable, que fue establecido en Yucatán.

Este estudio comienza con un análisis del régimen colonial español en Yucatán (capítulos 1-3), como contexto de lo que será una historia esencialmente maya. El propio régimen colonial está considerado como un producto de la interacción, modelado tanto por el ambiente local —que comprende el elemento humano— como por las instituciones y objetivos españoles. En la esfera económica, la falta de recursos expor-

[7] Peter Berger ha elegido la conquista de los incas para ilustrar lo que entiende por devastación cultural en su forma más extrema: «Cuando los conquistadores españoles destruyeron esta estructura de credibilidad [la sociedad inca], la realidad del mundo que se basaba en ella se desintegró con una rapidez terrorífica» (*The Sacred Canopy*, 45). De modo similar, George Kubler presenta la conquista de México como paradigma de crisis histórica y *locus classicus* de destrucción y sustitución culturales (*The Shape of Time*, 57-79, 111-112).

[8] Los modelos de Berger y de Kubler se basan en la destrucción de la estructura estatal y de la alta cultura que expresaba y sostenía (véase también Kubler, «On the Colonial Extinction»). Consecuentemente, pues, podrían estar de acuerdo con aquellos investigadores de la escuela de la «continuidad» que conciben a las modernas culturas indígenas como un vestigio tradicional fosilizado de las culturas prehispánicas: véase, por ejemplo, Redfield, *Folk Culture of Yucatan*, 1-18, 338-368, y «The Folk Society», que definen la cultura tradicional por la ausencia de influencia urbana (española, y por lo tanto moderna).

tables y, en consecuencia, el bajo nivel de la inmigración española, se combinaron con una abundancia relativa de mano de obra (a pesar de los devastadores efectos de recurrentes plagas y hambrunas) para retardar el paso de una economía tributaria a una economía de mercado. En la esfera política, el fuerte desequilibrio demográfico acabó favoreciendo un sistema de dominación indirecta; incluso el clero, el representante primigenio del control español, dejó gran parte de la administración parroquial en manos de la élite maya. Las presiones más informales para el cambio fueron también débiles, ya que, aunque hubo bastante interacción y mezcla entre las castas, la influencia no fue en una sola dirección. En el lenguaje, en la dieta y en muchas otras costumbres cotidianas, fueron los españoles los que se asimilaron a la cultura maya.

El capítulo 4 se consagra al problema del vínculo social, tal y como lo plantean diversos modelos ecológicos, demográficos y económicos que no consiguen explicar satisfactoriamente el caso maya. Se ofrece un modelo alternativo basado en la concepción colectiva de la supervivencia esbozada anteriormente, así como un estudio acerca del papel de la élite en la guerra y en la mediación divina como fundamento ideológico de su dominio.

Los capítulos 5 a 7 analizan los efectos desintegradores que el dominio colonial ejerce sobre un ya frágil orden social. Las grandes estructuras políticas de los mayas se habían fragmentado en comunidades autónomas; en el seno de estas comunidades y de los grupos de parentesco que las constituyen, la cohesión social fue socavada nuevamente por las exigencias españolas y por la forma en que estas demandas fueron impuestas. Los signos externos de la tensión no se plasmaban tanto en un conflicto abierto como en la posibilidad alternativa y predilecta de los mayas: la huida a las ciudades, al otro lado de la frontera colonial o a las milpas diseminadas por el monte. El desplazamiento hacia las embrionarias haciendas españolas —las pequeñas estancias— formaba parte de este movimiento de dispersión, ya que durante la mayor parte del periodo colonial tuvieron cargas tributarias menos onerosas que las que gravaban la vida comunitaria.

Los capítulos 8 a 11 contienen un análisis pormenorizado de por qué, a pesar de las aparentemente abundantes causas y señales, la organización social maya no se hundió completamente. Una de las claves fue la continuidad territorial, genealógica y funcional de la nobleza maya, incluso en las aparentemente cambiantes estructuras políticas. Otra explicación, relacionada con la anterior, tiene que ver con la empresa colectiva de la supervivencia, dirigida por la élite, que incluía técnicas para la movilización y defensa de los recursos comunales ante las amenazas españolas. La introducción forzosa del cristianismo supuso el desafío más serio al orden sociopolítico. Los capítulos 11 y 12 analizan los efectos de la evangelización sobre las creencias y los rituales religiosos mayas, no como un proceso de conversión, sino como un intercambio en tres niveles, relacionados con las tres clases de seres sagrados: el trato privado con los espíritus menores, el mantenimiento colectivo de las deidades-santos tutelares y el culto más o menos elaborado en homenaje a un ser supremo. Mutuamente adaptables en el segundo nivel, la religión maya y el cristianismo se fusionaron en un culto sincrético a los santos que hizo posible que la élite maya, gracias al desarrollo de las cofradías y al ciclo anual de fiestas en los pueblos, recuperara el control del ritual público y, de este modo, legitimara su antiguo control del poder y la riqueza.

El capítulo final está estructurado en forma de una coda y un preludio. Esboza la acelerada presión que se produjo en las últimas décadas de la dominación colonial española para intentar incorporar plenamente a los mayas conquistados en el extenso sistema imperial que les había sido impuesto casi tres siglos antes. Esta nueva agresión, que yo considero una segunda conquista, tropezó con una postrer (y en última instancia fracasada) resistencia en una prolongada guerra que libraron los mayas en la segunda mitad del siglo XIX. La Guerra de Castas, como se la denomina, está fuera del marco cronológico de este estudio, pero es por multitud de motivos su conclusión lógica, ya que se alimenta de tres siglos de amargura engendrada por la primera conquista y es consecuencia directa de los efectos más recientes de la segunda. La segunda conquista inaugura el enfrentamiento de los mayas con la edad moderna, una edad caracterizada por el crecimiento económico más allá de sus fronteras, con un mundo que se extiende rápidamente, aumentando la demanda de exportaciones que absorben la tierra y la mano de obra mayas. Desde nuestra perspectiva actual, el encuentro original con la España del siglo XVI parece ser, con mucho, el menos devastador de los dos.

Prólogo

La conquista

Cualquier argumentación en favor de los efectos comparativamente leves de la colonización española de Yucatán tiene que fundamentarse, en última instancia, en la totalidad de los rasgos del régimen colonial. Durante la mayor parte de la época colonial, la ubicación de Yucatán en la periferia del imperio español representó para los mayas un grado de aislamiento y autonomía que los mexicas y otros grupos del mismo núcleo económico y político habían perdido en el transcurso de las décadas de la conquista. Pero las diferencias son ya claras desde el principio, desde las primeras confrontaciones entre indígenas y españoles en lo que es el México actual. La conquista de Yucatán fue una tarea interminable. La prolongada actividad bélica produjo una considerable devastación material. Por la misma razón, esto supuso una ruptura con el pasado menos abrupta y por lo tanto menos traumática que la que se produjo con la rápida caída del imperio mexica. De hecho, en amplias zonas de Yucatán es difícil precisar con exactitud cuándo terminó la conquista y comenzó el dominio colonial.

Yucatán fue descubierto en 1517 en un viaje de exploración que partió de Cuba. Este primer encuentro con los indígenas más avanzados del continente americano, que iban vestidos, tenían edificios de piedra y, sobre todo, poseían oro, estimuló los planes de colonización del nuevo territorio por los españoles. Pero Yucatán se dejó a un lado por el momento. Un segundo viaje tuvo una recepción más amistosa y se hallaron

indicios de una riqueza más sustancial hacia el oeste. Una tercera expedición, organizada por Hernán Cortés en 1519, tocó brevemente las costas de Yucatán en el viaje que acabaría en Veracruz y, finalmente, con el encuentro de Cortés con Moctezuma en Tenochtitlan [1].

Solamente en 1527, después de las campañas que se llevaron a cabo en el altiplano mesoamericano y en Honduras, dirigieron los españoles su atención a Yucatán, que estaba bajo el control de uno de los lugartenientes de Cortés, Francisco de Montejo. La conquista de Yucatán llevó dos décadas completas, cuando someter a los mexicas costó tan sólo dos años. Los mayas no tenían una estructura imperial que pudiera ser derribada con un soplido en el centro. Yucatán estaba dividido en al menos dieciséis provincias autónomas, con distintos grados de cohesión interna. Cada una de estas provincias, y en muchos casos cada una de las subunidades que las constituían, exigía una negociación independiente y, si ésta fracasaba, tenía que ser conquistada por separado.

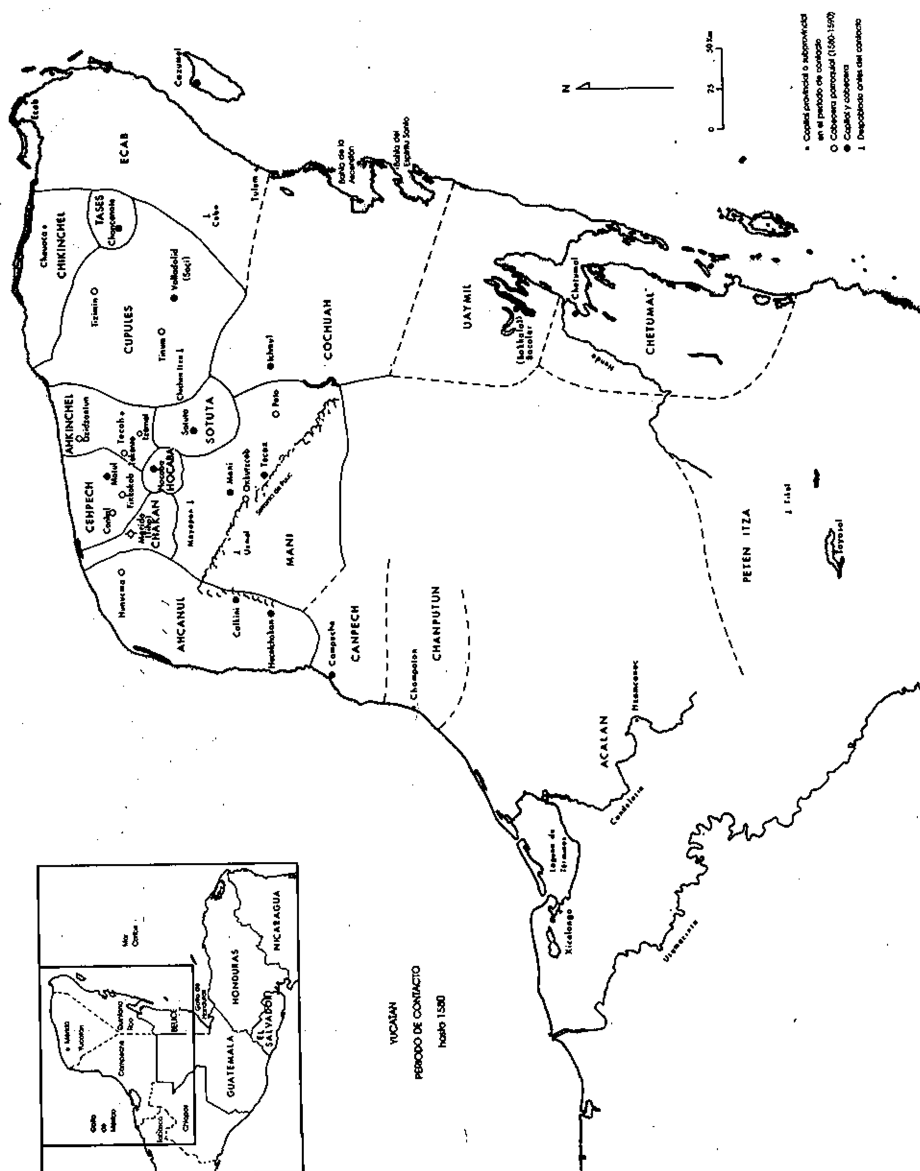
En ocasiones daba la impresión de que no merecía la pena conquistar Yucatán. Descontentas por la ausencia de oro, las tropas de Montejo menguaban. La densa vegetación y el accidentado terreno de Yucatán suponían obstáculos para los caballos y eran inapropiados para las batallas campales que beneficiaban a las armas y tácticas militares españolas. La resistencia era tenaz en determinadas zonas y, lo peor de todo, los mayas se negaban a quedar sometidos.

Por regla general, se considera que la conquista de Yucatán finalizó con el aplastamiento en 1547 del Alzamiento de 1546-1547, una sublevación a gran escala de los mayas de las regiones central y oriental. La autoridad española sobre la península nunca tuvo que volver a enfrentarse a un desafío serio, pero era incompleta y así permaneció durante toda la época colonial. De un modo más esporádico y atenuado, la conquista aún tenía que proseguir durante siglos.

El empuje inicial se había detenido en los límites meridionales de las provincias de Mani y Cochuah. Más allá había una vasta y apenas explorada región que se extendía a través del partido de la Montaña y del Petén hasta las más densamente pobladas faldas de las cordilleras centrales de Guatemala y Chiapas, una región evitada y en gran parte ignorada tras la breve incursión de Cortés por el núcleo de la zona en el transcurso de la expedición que le llevó desde el centro de México hasta Honduras en 1525 [2]. Se fundó allí una solitaria misión, pero sólo resistió

[1] Chamberlain, *Conquest and Colonization of Yucatan*, proporciona un compendio impecablemente documentado de los principales sucesos desde el momento del descubrimiento hasta el establecimiento del gobierno real en 1551.

[2] El viaje, que en realidad duró desde octubre de 1524 hasta abril de 1526, está rela-



desde 1604 a 1614. En el oriente, a lo largo de la costa caribeña, los españoles habían sometido las provincias de Ecab, Uaymil y Chetumal, pero no consiguieron ocuparlas permanentemente, con la única excepción del presidio de Bacalar, en la base de la península. De hecho, en el siglo y medio que siguió al establecimiento de la colonia, los españoles perdieron terreno y se retiraron de territorios que nominalmente seguían manteniendo en su poder, aunque carecían de los medios y los incentivos para su control.

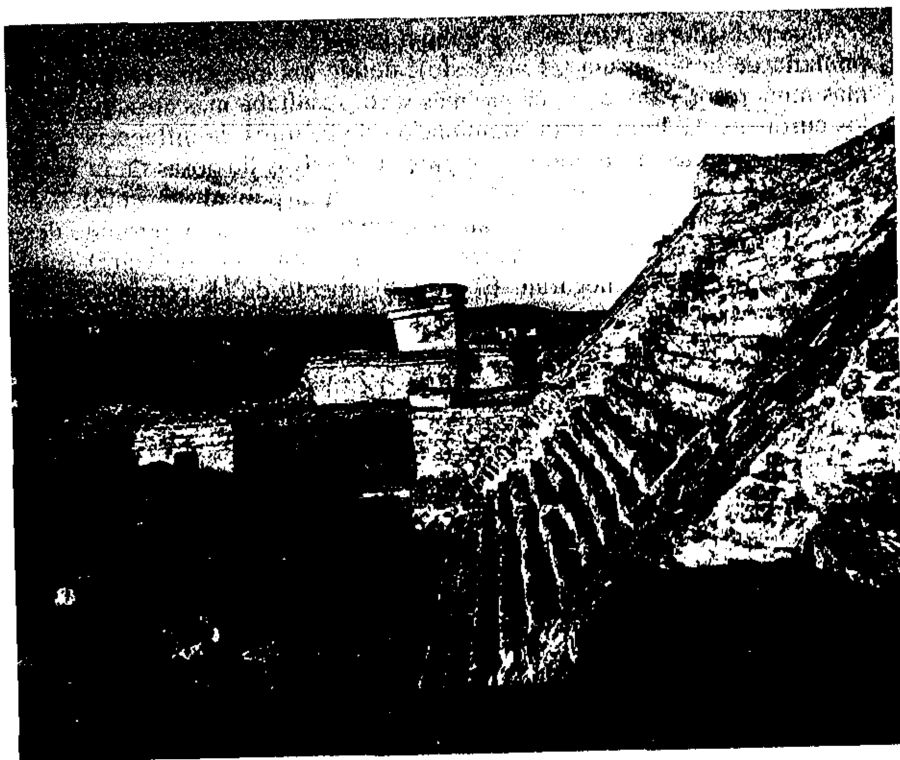
Los pobladores españoles se habían establecido en la zona más hospitalaria de la península (el noroeste), donde los indígenas eran mucho más numerosos y donde el clima, más seco, resultaba más atractivo para los europeos. Debido a esta combinación de factores, la influencia española quedó concentrada en esta región. Las selvas lluviosas de la Montaña y del Petén, que en su momento fueron el pobladísimo núcleo de la civilización maya clásica, habían experimentado ya un importante descenso demográfico (cuya verdadera dimensión aún no está clara) antes de que los españoles llegaran. El despoblamiento de las provincias costeras de oriente y del suroeste fue provocado inconscientemente por los españoles. Excepto Uaymil y Chetumal, estas provincias se habían sometido al dominio español sin apenas resistencia, así que las pérdidas ocasionadas por la guerra y las interrupciones de la producción de alimentos fueron mínimas en muchas zonas. El clima y la ubicación estratégica, que habían sido las claves de su prosperidad, contribuyeron en este momento a su decadencia. El clima húmedo, caracterizado por las fuertes lluvias y por la abundancia de aguas superficiales, producía buenas cosechas, pero a la vez resultó particularmente favorable para muchos de los microorganismos del Viejo Mundo que fueron introducidos por los españoles y por sus esclavos negros.

Igualmente devastador en sus consecuencias, aunque más difícil de medir, fue el colapso de la economía maya, que se había basado fundamentalmente en el comercio a larga distancia. En el momento del contacto, vigorosos centros comerciales rodeaban prácticamente la península desde Chauca, en el norte, hasta Nito, en el golfo de Honduras, pasando por Cozumel y Tulum, en la costa caribeña, y también a lo largo de la base de la costa del golfo. Todos estaban controlados por los «putun», o mayas chontales del suroeste de Campeche, llamados los «fenicios del Nuevo Mundo», o estaban asociados de algún modo a ellos [3]. Situados

tado en Cortés, *Cartas de Relación* (quinta carta), 185-208, y Díaz del Castillo, *Verdadera Historia de la conquista* 2: 188-217.

[3] J. Eric Thompson, *Maya History*, 7. El principal estudio sobre los «putun» del Postclásico tardío y sus redes comerciales y políticas es el de Scholes y Roys, *Maya-Chontal*,

estratégicamente, se ocupaban del intercambio de mercancías entre la península y el altiplano de México y de Centroamérica. Incluso antes de la verdadera conquista de Yucatán, sus redes comerciales tradicionales habían sido ya interrumpidas por la expansión del imperio mexica del centro de México y de otros grupos comerciantes de Guatemala y Honduras [4].



1. *Panorámica de Tulum, sitio «putun» del Postclásico tardío en la costa oriental de Yucatán, cerca del lugar donde desembarcaron las fuerzas de Montejo en 1527. Obsérvese, al fondo, el característico terreno llano de la región.* (Foto de Arthur G. Miller.)

15-87. Véase también Chapman, «Port of Trade Enclaves»; J. Eric Thompson, *Maya History*, 3-47, 124-158; Sabloff y Rathje, «Rise of a Maya Merchant Class», y Miller, *On the Edge of the Sea*, capítulo 4.

[4] Cortés, *Cartas*, 185-186, 206.

En el momento en que los españoles volvieron sus ojos desde la parte noroccidental de la península a estas regiones periféricas que habían sido conquistadas con tanta facilidad (insistimos, con la excepción de Uaymil y Chetumal, que fueron virtualmente destruidas en una postrera y encarnizada campaña), las encontraron en profunda decadencia. Lo que fueron zonas florecientes había quedado reducido a unas pocas poblaciones dispersas bastante antes del final del siglo XVI. En la segunda mitad del siglo XVII estas regiones habían sido oficialmente despobladas. Su situación estratégica había acelerado su decadencia, al haber estado expuestas a los ataques de los piratas franceses, alemanes e ingleses que, atraídos al Caribe por la riqueza de los españoles, habían comenzado a hostigar a barcos y poblaciones a todo lo largo de las costas yucatecas en la década de 1560. Ante la imposibilidad de defender la desguarnecida costa yucateca, con la excepción del importante puerto de Campeche (que, aun así, fue saqueado varias veces), los españoles decidieron trasladar las poblaciones mayas que aún quedaban hacia el interior, y abandonar las costas a los «corsarios luteranos» [5].

A mediados del siglo XVII la frontera colonial había retrocedido hasta una línea que, desde debajo de Champoton, trazaba un arco hacia la serranía de Puuc y continuaba recta hasta Peto y Tihosuco para dibujar un ángulo hacia el noreste en dirección al Caribe, que recorría la actual frontera de los estados de Yucatán y Quintana Roo. El territorio que quedaba más allá de esta frontera estaba considerado oficialmente como «despoblado». En realidad, se convirtió en el hogar de un gran número de refugiados que huyeron de la autoridad de la colonia para fundar asentamientos independientes, o para reunirse con sus parientes aún no sometidos, que resistían en pequeños grupos en oriente y controlaban todo el sur. Los españoles nunca los dejaron totalmente tranquilos. De cuando en cuando, una oleada de fervor evangelizador se extendía entre los franciscanos de la región y uno o dos misioneros eran enviados al norte para que iniciaran o reanudaran el contacto con cualquier maya apóstata o no convertido que pudieran localizar. En general, los indígenas los recibían pacíficamente. En ocasiones se irritaban y se mostraban

[5] Sobre la decadencia que se produjo después de la conquista y el final abandono de la costa oriental, véase Roys, Scholes y Adams, «Report and Census», y Miller y Farriss, «Religious Syncretism», 224-229. Sobre el suroeste de Campeche, véase Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 159-167, 299-315. Sobre los efectos de las incursiones piratas, véase, por ejemplo, AGI, Justicia 1029, Probanza sobre los daños... corsarios luteranos, 1565; Patronato 75, núm. 1, ramo 1, Probanza de Diego Sarmiento de Figueroa, 4 de abril de 1578; México 359, Gobernador a la Corona, 28 de nov. de 1565, 2 de abril de 1579 y 15 de nov. de 1600; México 360, Gobernador a la Corona, 10 de julio de 1638, y un buen número de expedientes de las décadas de 1670 y 1680 en AGI, Escribanía de cámara 307-A y 307-B.

groseros, o incluso los amenazaban, pero sólo hay constancia de que tres misioneros sin escolta merecieran el «premio del martirio» en toda la zona no pacificada [6]. Los mayas eran conscientes de que cualquier resistencia podía provocar represalias armadas, y estimaban más prudente aparentar sumisión y después cambiar de lugar sus asentamientos o sencillamente volver a sus antiguas costumbres una vez que los frailes se hubieran marchado [7].

Los españoles también llevaron a cabo expediciones militares esporádicas para recuperar fugitivos y reubicarlos en las zonas pacificadas, incursiones que parece despoblaron una gran parte de la región oriental [8]. Los españoles no podían, sin embargo, montar guardia a lo largo

[6] Dos dominicos en la región meridional del Petén en 1555 (Villagutierre Sotomayor, *Historia*, 49-54) y un franciscano en Tayasal en 1628 (López de Cogolludo, *Historia de Yucatán* [de aquí en adelante citado como Cogolludo], Lib. 10, cap. 2). Otros cinco resultaron muertos cuando acompañaban a expediciones militares españolas, que parece ser propiciaron la ocasión: uno en Saclum en 1624 (Cogolludo, Lib. 10, cap. 3) y cuatro en Tayasal o en sus alrededores en 1696 (Villagutierre Sotomayor, 284-294, 314-315, 352, 375). Un martirio no verificado es relatado por Sánchez de Aguilar, *Informe*, 120-121, quien dijo que los indígenas de Cozumel ahogaron deliberadamente a su cura en un «accidente» de navegación.

[7] AGI, México 359, 367, 369 y 3048, e Indiferente 1387 contienen muchas cartas e informes, 1564-1585, referidos a la esporádica actividad misionera en Cozumel y en la costa oriental, algunas de las cuales han sido publicadas o resumidas en Roys, Scholes y Adams, «Report and Census»; Miller y Farriss, «Religious Syncretism»; Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 79-83, y DHY 2: 70-94. Véase, especialmente, México 369, Relación del viaje de Fray Gregorio de Fuenteovejuna y Fray Hernando de Sopuerta, 15 de agosto de 1573. La actividad misionera, en ocasiones combinada con «entradas» militares, era más intensa a lo largo de la frontera meridional. Scholes y Thompson, «Francisco Pérez Probanza», resumen la información existente sobre la región de Bacalar-Tipu, 1618-1655. Véase también Cogolludo, Lib. 8, caps. 5-10, 12-13 (incluyendo Tayasal), Lib. 11, caps. 12-17; AGI, México 360, Gobernador a la Corona, 10 de julio y 30 de nov. de 1638; y México 369, Obispo a la Corona, 1 de junio de 1606, y Memorial del obispo de Yucatán, 1643. Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 251-290, contiene material sobre las regiones de la Montaña y Tichel-Popola-Sahcabchen hasta la década de 1660. Villagutierre, *Historia*, 119-128, 156-158, 200-208, 233-243, 252-257, 262-264, 303-311, resume las actividades que convergen en Tayasal, 1575-1700. Sobre la región de la Montaña, 1604-1624, véase también Cogolludo, Lib. 8, cap. 9, Lib. 10, caps. 2-3 (incluyendo Tayasal); Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 74; AGI, México 359, Cuaderno de documentos, 1604, Gobernador a la Corona, 21 de junio y 19 de sep. de 1608, y Certificado de Francisco de Sanabria, 22 de junio de 1608; México 369, Gobernador a la Corona, 22 de dic. de 1604, Obispo a la Corona, 29 de sep. de 1604 y 12 de dic. de 1605; México 294, Testimonio del requerimiento, 1604, y Testimonio de varias cartas, 1604-1605; Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, pieza 3, Probanza de Fray Gerónimo de Porraz, 1624.

[8] Para información sobre las incursiones en el «despoblado» de la costa oriental, véase Cogolludo, Lib. 7, caps. 13 y 15 (1592 y 1596), y Lib. 8, cap. 8 (1602); AGI, Patronato 56, núm. 2, ramo 4, Probanza de Juan de Contreras, 1596; México 294, Probanzas de Andrés Fernández de Castro, s.f. (1601), y Antonio de Arroyo, 1604; México 130, Informa-

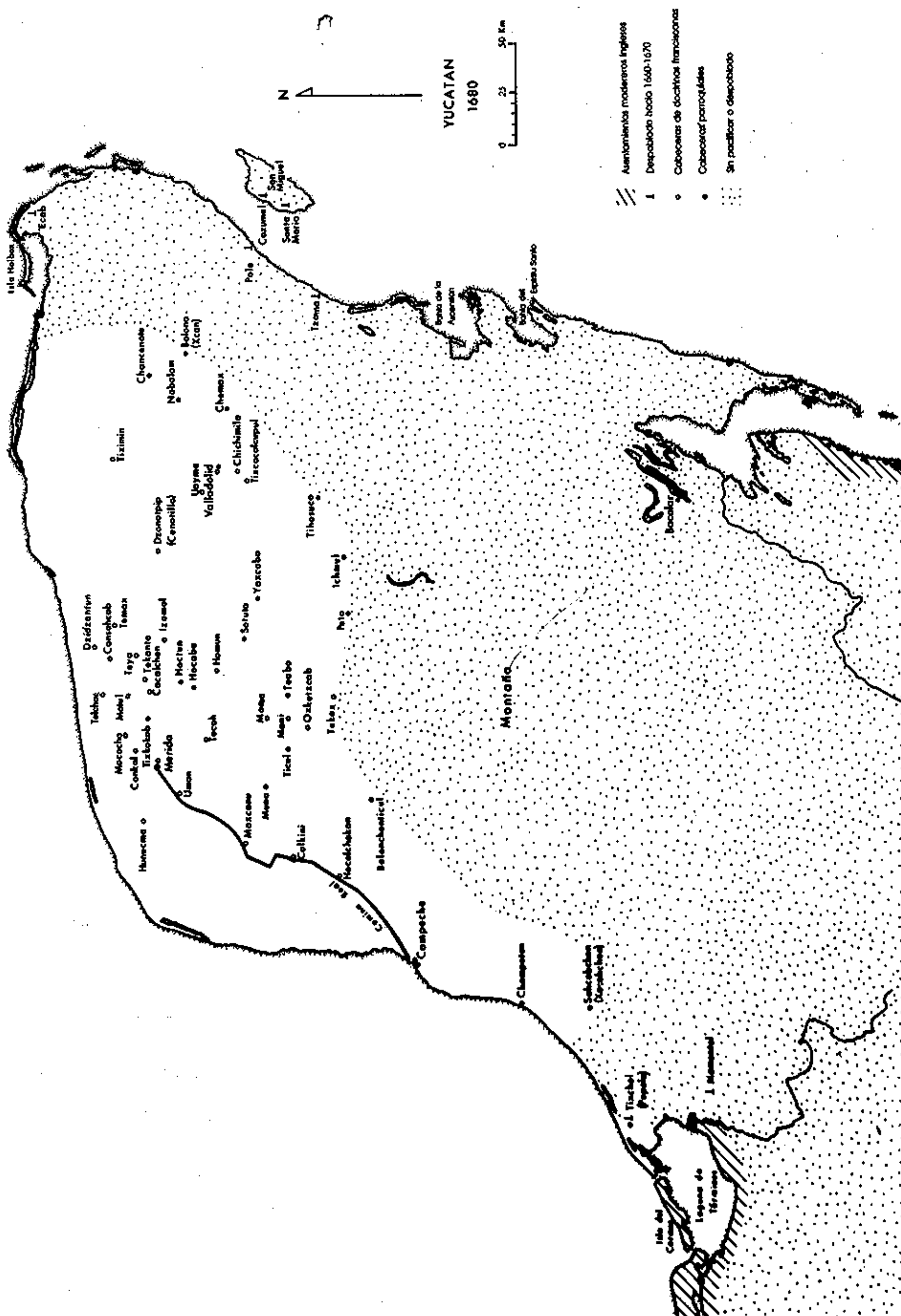
de toda la frontera y, mientras el extenso e inaccesible territorio del sur continuara sin verse sometido, la conquista del resto de la península no podía considerarse acabada.

La existencia de estados mayas totalmente independientes, el mayor y más poderoso de los cuales era el reino itzá, nucleado en torno al lago Petén, hacía impreciso el límite entre lo prehispánico y lo colonial, lo pagano y lo cristiano, lo conquistado y lo independiente. El resultado fue de tipo, si bien no de intensidad, semejante al del estado incaico en el exilio, que resistió durante décadas en los límites del reino del Perú después de su hundimiento inicial. En Yucatán, como en el Perú, no había una ruptura clara con el pasado a ningún lado de la frontera, que los mayas encontraron muy permeable en ambas direcciones. Los refugiados, guerreros y expediciones, las delegaciones de los itzáes y de otros grupos y, sobre todo, los traficantes, cruzaban continuamente de un lado a otro y establecían contactos frecuentes aunque a menudo clandestinos. No hay modo de determinar el volumen del mercado ilícito, del que los españoles tenían ciertas nociones pero que eran incapaces de controlar. El comercio interregional había sido ya muy dinámico en los tiempos prehispánicos; la nueva y creciente demanda entre los mayas, tanto apóstatas como paganos, de hachas de acero y otras herramientas introducidas por los españoles lo reforzó. El comercio de la sal, que se supone que las costas del norte y del occidente de la península habían proporcionado durante mucho tiempo a las tierras del interior, continuó tras la conquista. Es más que posible que parte de la miel y de la cera que los españoles recaudaban como tributo a los mayas pacificados para exportar al centro de México procediera de las zonas no conquistadas [9].

Las zonas no conquistadas constituían una válvula de escape para algunos de los mayas colonizados; eran un importante elemento cultural, político y económico en la vida de todos ellos. El contacto entre parientes separados no estaba del todo roto, ya que las noticias circulaban tan rápido como lo pudieran hacer los productos comerciales. Para la gran mayoría de los mayas que no huyeron, las zonas de refugio eran más una opción constante y familiar (aunque sólo fuera de oídas) que un lugar desconocido y aterrador. Muchos de ellos eligieron esta opción durante la segunda mitad del siglo XVII y se establecieron en las pobla-

ción... Br. Juan Alonso de Lara, 1611; México 140, Probanza del Capt. D. Juan Chan, 1622, y Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, pieza 6, Testimonio de información a favor de la religión franciscana, 1644.

[9] Cogolludo, Lib. 8, cap. 9. Véase también Grant Jones, «Agriculture and Trade», y, entre las muchas referencias que hay en los documentos contemporáneos al «comercio oculto», AGI, México 359, Provincial franciscano a la Audiencia de México, 5 de mayo de 1606.



ciones no sometidas del sur, que parecían estar integrándose bajo la autoridad de un «rey» maya. Estos grupos se hicieron más audaces, atacando a poblaciones fronterizas pacificadas y proclamando, de un modo no del todo descabellado, su soberanía sobre ellas [10]. La conquista, que había estado paralizada durante mucho tiempo, parecía estar ahora en retroceso.

A pesar de algunas tímidas incursiones en el Petén desde los asentamientos españoles de Tabasco, Chiapas y Yucatán, el interior permaneció en su mayor parte fuera del control colonial hasta 1697, cuando una expedición conjunta desde Yucatán y Guatemala concluyó con la conquista del reino itzá [11]. Una serie de expediciones que se llevaron a cabo en los primeros años del siglo XVIII consiguieron finalmente expulsar a los ingleses de la Laguna de Términos, donde quedó establecido un presidio que pretendía proteger los asentamientos que jalonaban la costa del golfo en la ruta hacia Tabasco [12]. Se fundó una nueva misión en el interior, al oeste de Bacalar, y frágiles archipiélagos de pueblos pacificados crecieron a lo largo de los caminos que comunicaban Yucatán con Bacalar y con el nuevo puesto fronterizo del lago Petén. La conquista del Petén, que fue muy celebrada, no acabó sin embargo con las zonas de refugio. Los grupos de fugitivos y rebeldes se internaron, sencillamente, más en el monte, hostigados por incursiones ocasionales pero en ningún caso totalmente sometidos por los españoles [13]. En el interior,

[10] Sobre las sublevaciones en la *región central* de la Montaña en el periodo 1614-1624 (incluyendo la matanza de Saclum de 1624), véase Cogolludo, Lib. 10, cap. 3; AGI, Escribanía de cámara 305-B, ramo 6, Antonio de Salas al Gobernador, 16 de oct. de 1624, y ramo 7, Méritos y servicios Diego de Vargas Mayorga, 12 de nov. de 1624; México 359, Real cédula al Gobernador, 18 de nov. de 1624, y Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, pieza 3, Probanza de Fr. Gerónimo de Porraz, 1624. La documentación sobre el aumento del malestar en las décadas de 1660 y 1670 es voluminosa, y la mayor parte está contenida en la residencia del gobernador Rodrigo Flores de Aldana: véase, especialmente, AGI, Escribanía de cámara 317-A, cuad. 4, Autos contra Antonio González, 1670; Escribanía de cámara 317-5, cuad. 8, Autos hechos por Pedro García Ricalde, 1668, y Escribanía de cámara 317-C, Papeles y recaudos presentados por... Flores de Aldana, 1664-1674. Los informes de los franciscanos están en AGI, Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, piezas 13-15, 1664-1680, y BN, Archivo Franciscano 55, núms. 1142 y 1143, cartas de Fray Cristóbal Sánchez al Provincial, 1672-1673.

[11] La verdadera batalla por la fortaleza itzá de Tayasal, narrada en Villagutierre, *Historia*, 366-373, *fue breve y culminó* dos años de cerco e intensa presión diplomática.

[12] Véase Eugenio Martínez, *Defensa de Tabasco*, 72-158, sobre expediciones contra los ingleses, 1680-1717. Sobre la construcción del fuerte, 1718-1765, véase AGN, Real caja 54, Informe de Antonio Bonilla, 29 de abril de 1772.

[13] Hay noticias de incursiones de mayas tanto paganos como apóstatas, así como contra ellos, hasta el siglo XIX: AGI, México 1018, Sobre conversiones del Itzá y Petén, 1703-1704; México 898, Josef de Zaldívar a la Corona, 14 de dic. de 1742; AGN, Historia 534, núm.

los mayas lacandones, descendientes de aquellas gentes, no han sido nunca conquistados, en sentido estricto, hasta el día de hoy.

¿Cuándo acabó realmente la conquista de Yucatán? ¿En 1547 con la represión del Alzamiento? ¿En 1697 con la conquista del Petén? Algunos piensan que la Guerra de Castas que tuvo lugar en el siglo XIX fue el capítulo final de la conquista, pero la conclusión de la Guerra de Castas es difícil de precisar. Arrastrados a la contienda entre facciones que se produjo en Yucatán después de la independencia y una vez recuperado el sabor de la victoria militar, adormecido durante tanto tiempo, los mayas iniciaron su propia lucha de liberación en 1847, contra lo que seguían considerando dominación extranjera. Durante un breve periodo pareció que su victoria estaba cercana. Desde el oriente, en torno a Valladolid, Tihosuco y Sotuta (las mismas regiones que se habían unido en el Alzamiento trescientos años antes), la revuelta se extendió hacia el sur (hasta Bacalar) y, de un modo mucho más amenazador, comenzó a aproximarse a Mérida. La ciudad y los blancos que allí se habían refugiado se salvaron sólo por la «gracia de Dios», que es la denominación maya del maíz. Al aproximarse a Mérida para efectuar el asalto, justo cuando se aproximaba la estación de lluvias, las tropas mayas —compuestas en su totalidad por agricultores— se retiraron a sus pueblos y milpas. Lo primero es lo primero: el maíz tenía que ser sembrado, atendido y cosechado, y sólo entonces podrían volver para acabar la guerra. Pero habían perdido su oportunidad. Los *dzules* (extranjeros) no serían expulsados de Yucatán. Por otro lado, los mayas jamás aceptaron la derrota. Se retiraron de nuevo al oriente, establecieron un estado rebelde basado en el culto maya-cristiano de la Cruz Parlante y tomaron su nombre (los *cruzob*) de la Santa Cruz que veneraban. En realidad, consiguieron hacer retroceder la vieja frontera colonial al emplazamiento en que se encontraba a mediados del siglo XVII, donde iba a permanecer, con pequeñas oscilaciones, durante los cincuenta años siguientes [14].

En 1901 Chan Santa Cruz, la capital de los *cruzob*, fue tomada por tropas federales que venían del centro de México. ¿Marcó esta derrota

4, Sobre aprehensión de indios caribes en los ríos de Usumacinta, 1784; AA, Asuntos pendientes 2, Expedte. sobre... la misión de Chinchanha, 1782; Oficios y decretos 3, Provincial franciscano al Obispo, 9 de sep. de 1786; Oficios y decretos 4, Joseph Nicolás de Lara al Obispo, 9 de sep. de 1782, y Juan José Arias Roxo al Obispo, 10 de abril de 1785; Documentos del Petén Itzá, Exp. sobre residencia de un religioso en el pueblo de San Antonio, 1799; Domingo Faxardo al Provisor, 21 de oct. de 1800, y Faxardo al Obispo, 14 de mayo de 1813.

[14] Reed, *Caste War of Yucatan*, es un resumen excelente de la guerra y de los mayas *cruzob* hasta 1915. González Navarro, *Raza y tierra*, vincula la guerra a la situación socioeconómica del Yucatán del siglo XIX.

el fin de la Guerra de Castas y con ella el fin de la conquista de Yucatán? ¿O continuaron tanto la guerra como la conquista durante otros sesenta años más? Durante este tiempo, los *cruzob* todavía controlaron el territorio al que se habían retirado, y que comprendía un extenso sector del actual estado de Quintana Roo, al oriente de Yucatán. Pero tal vez la conquista no se completó hasta 1969, cuando se produjo la muerte del jefe del pueblo de los *cruzob* de Chumpom, que era el último de los jefes de la Guerra de Castas. Sus sucesores, después de muchas discusiones, decidieron no cumplir su amenaza de atacar al personal que trabajaba en la carretera que se abría paso a través del antes aislado territorio. Se habían enviado tropas federales para proteger a los trabajadores y los mayas no habían podido conseguir carabinas modernas para sustituir sus anticuadas armas de fuego. La carretera se concluyó y los *cruzob*, les guste o no, están siendo actualmente incorporados al entramado social nacional. Algunos de ellos trabajan en el Instituto Nacional de Antropología e Historia como guardas de los sitios prehispánicos que hay en su zona; otros han sido llamados a cumplir el servicio militar en el ejército al que sus abuelos resistieron durante tantos años.

La percepción maya de la conquista

Los mayas yucatecos han dejado abundantes relatos de la conquista española del siglo XVI, relatos que difieren marcadamente, en su tono y en su enfoque, de las versiones nahuas. Sus descripciones de la llegada y de las conquistas militares de los españoles son sobrias y objetivas [15].

[15] Los relatos más antiguos existentes son, probablemente, dos textos prácticamente paralelos escritos por miembros de linaje Pech de la provincia de Ceh Pech a mediados del siglo XVI: «Chronicle of Chac-Xulub-Chen [Chicxulub]», texto maya y traducción inglesa, en Brinton, *Maya Chronicles*, 187-259, y Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, texto maya y traducción española. Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní*, consta de facsímil maya y traducción española; escrito en la segunda mitad del siglo, es una historia de la provincia de Ah Canul que incluye un relato de la conquista, 25-31, 41-57. Gaspar Antonio Chi, del linaje Xiu de la provincia de Maní, tiene relatos de la conquista en RY 1: 42-45, y AGI, México 104, Probanza de Gaspar Antonio Chi, 1580. Véase también AGI, Guatemala 111, Probanza de don Francisco, cacique de Xicalango, 1552; y para el relato de los chontales de Acalan, compuesto hacia 1610 a partir de tradiciones orales y documentos anteriores, véase Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 367-382. Es interesante resaltar que todos estos relatos fueron escritos por señores mayas (o sus descendientes) que se habían aliado desde el principio con los Montejo y tenían mucho interés en hacer constar (y a veces exagerar) la amistosa recepción que dieron a los españoles, en contraste con los «Libros de Chilam Balam», citados más abajo, que estaban concebidos exclusivamente para una audiencia maya y reflejan preocupaciones puramente mayas.

Y aunque hay un cierto patetismo en las últimas crónicas, que narran los funestos tiempos que acompañaron a la conquista[16], carecen del sentimiento y de la desconsolada amargura de las elegías mexicas por un mundo que había sido repentina e irrevocablemente destruido[17]. El contraste refleja, en parte, experiencias distintas: la rápida y total derrota militar, agravada por la completa destrucción de una poderosa ciudad, convertida en un montón de escombros, en contraste con una serie de escaramuzas y batallas que tuvieron lugar, en su mayor parte, fuera de los centros de población. También refleja diferentes percepciones del significado de la derrota y de la dominación extranjera.

La conquista española fue un golpe especialmente duro para los mexicas, debido a su peculiar mística de invencibilidad, fundamentada en una larga e ininterrumpida serie de victorias militares. La dominación extranjera era una experiencia poco familiar en el altiplano, donde la norma era la conquista desde el interior. Los mexicas, y los toltecas antes que ellos, fueron en un primer momento forasteros, pero habían llegado como humildes emigrantes que se asimilaron gradualmente, siendo después cuando pasaron a dominar el teatro local, antes de expandirse hacia el exterior.

Si el altiplano constituía un centro dinámico y expansivo en el área

[16] Si nos fijamos en datos que contienen los textos existentes de los «Libros de Chilam Balam», éstos pueden ser fechados en el siglo XVII. Se copiaron muchas veces posteriormente, pero sin que se produjeran modificaciones sustanciales. De este modo, expresan la percepción que a mediados de la época colonial se tenía acerca del pasado prehispánico y el momento de la conquista. Además de los sencillos relatos históricos de la conquista que pueden verse, por ejemplo, en Roys, *Book of Chilam Balam of Chumayel* (citado en adelante como Roys, *Chumayel*), 119-120, 145-146, las partes conocidas como las profecías de los *katunes* contienen numerosas referencias, algunas de ellas explícitas —aunque más frecuentemente disimuladas con el lenguaje metafórico que caracteriza a los textos sagrados mayas— a la conquista y a las aflicciones y miserias que se derivaron de ella: Roys, *Chumayel*, 144-163; *Codex Pérez*, 157-171. Roys, «Maya Katun Prophecies», contiene una traducción combinada de las profecías de los «Libros de Chilam Balam» de Tizimin, Mani, Chumayel, y Kaua, con notas y comentarios.

[17] León-Portilla, *Visión de los vencidos*, contiene traducciones al español de diversas fuentes en náhuatl, en prosa y en verso, muchas de las cuales estaban sin publicar. No resulta sorprendente que la versión tlaxcalteca, extractada aquí, esté muy cercana en su tono pragmático y en sus interpretaciones, tendentes a la autojustificación, a los relatos producidos por los aliados mayas de los españoles, citados en la nota 15. Wachtel, *Vision of the Vanquished*, 13-32, compara las respectivas percepciones de los mayas, los nahuas y los pueblos andinos sobre los españoles y la conquista, basándose en estos mismos textos. No es casual que las «danzas de la conquista» de los Andes y de las tierras altas de Mesoamérica (analizadas en Wachtel, 33-58) no tengan ningún equivalente entre los mayas de las tierras bajas. Quizá, habiendo asimilado la conquista en su concepción cíclica del tiempo, los mayas de las tierras bajas no tuvieron necesidad de reproducirla en búsqueda de la solución del problema psíquico que podía plantear.

mesoamericana, Yucatán era un objetivo predilecto, y los mayas tenían una larga historia de conquistas, gracias a la cual estaban psicológica y cognitivamente preparados para la llegada de los españoles. La bien conocida invasión «tolteca», que introdujo en Yucatán el culto de la Serpiente Emplumada (Quetzalcóatl-Kukulcan) y otras influencias propias del altiplano a finales del siglo X, fue durante un tiempo considerada única. Actualmente, los estudiosos piensan que fue una más en una serie de penetraciones más o menos belicosas en Yucatán, que se produjeron en el lapso que va desde los primeros siglos de la era cristiana hasta la propia conquista española[18]. Con un pequeño esfuerzo de la imaginación, la invasión española pudo ocupar un lugar en esta serie.

Estas penetraciones no eran siempre o necesariamente invasiones a gran escala desde el altiplano. Los mayas se enzarzaban en frecuentes guerras internas. Los conflictos fronterizos y las contiendas civiles eran oportunidades ideales para que pequeños grupos de aventureros extranjeros, tanto mexicas y sus antecesores en el altiplano como intermediarios suyos aculturados, tomaran posiciones. Más que reemplazar por completo a los rivales locales, los extranjeros se unían a la lucha, maniobrando para mejorar sus posiciones mediante alianzas estratégicas y uniéndose finalmente con gobernantes indígenas a través del matrimonio. La lucha por el control, en el Postclásico Tardío, del centro de Mayapan, abandonado en 1441, se muestra como uno de los mejores ejemplos, ya que en ella estuvieron implicados al menos tres grupos de extranjeros con distinta antigüedad en la península. Los Cocom, identificados con los antiguos gobernantes de Chichen Itzá, fueron derrotados por los Xiu, que se habían establecido más recientemente, a pesar del auxilio que les prestaron tropas mexicas, y éstos —los últimos en llegar—, a su vez, se instalaron finalmente como gobernantes locales en la provincia de Ah Canul[19].

La relación de estas invasiones se conservó en la tradición oral y en

[18] Willey, «External Influences», resume la bibliografía arqueológica de todas las tierras bajas desde 1940 a 1975. Hay muchas referencias a penetraciones de extranjeros (habitualmente englobados bajo la denominación genérica «itzá») en las tierras bajas del norte, en las tradiciones orales recogidas en Landa, *Relación*, 16-17, 20-26, 32-35; RY, por ejemplo, 1: 121-122, 161, 213, 254-255, y 2: 159-161; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 140; y un fragmento del «Valladolid Lawsuit» (1618), en Brinton, *Maya Chronicles*, 114-116, además de las crónicas y las profecías de los *katunes* de los «Libros de Chilam Balam». Para ver intentos recientes de clarificar la oscura cronología de estas fuentes y relacionarlas con los testimonios arqueológicos, véase J. Eric Thompson, *Maya History*, 5-25; Ball, «A Coordinate Approach»; Miller, «Captains of the Itza» y «The Little Descent».

[19] Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní*, y Landa, *Relación*, 32-39. Véase también Roys, «Literary Sources for the History of Mayapan».

las crónicas escritas mayas [20]. El recuerdo se mantuvo fresco gracias a la actividad expansionista de los traficantes mayas chontales y a la presencia continuada de tropas mexicas en su enclave comercial de Xicalango, en las costas de la Laguna de Términos (el lugar de origen de los antiguos Cocom). Hay testimonios de que, en los tiempos de la expedición de Cortés, los mexicas habían reunido un poderoso ejército en Xicalango bajo el mando del hermano de Moctezuma con la intención de llevar a cabo otra importante invasión, plan que sólo fue desbaratado por el colapso del imperio mexica [21].

Tanto si los mayas esperaban o no esta concreta invasión, las acciones de los españoles siguieron pautas lo suficientemente familiares como para que pensaran que la historia se repetía de nuevo. Y como la visión maya del tiempo se basaba en el convencimiento de que cada uno de los *katunes*, o periodos de veinte años, se repetía con los mismos sucesos cada 265 años (aunque sin duda falseaban datos a posteriori para conseguir la secuencia idónea), esta impresión debió de ser convincente. Los españoles llegaron en pequeños grupos, invadiendo la península tanto por el oriente y hacia el interior (hacia los alrededores de Chichen Itzá), como al parecer habían hecho los itzáes ocho siglos antes, como luego desde Tabasco hacia el interior de Campeche, la ruta de las invasiones más recientes. Enseguida adoptaron el *ichca huipil*, una especie de casaca o coraza de algodón acolchado, como armadura en lugar de las corazas de acero. En su segunda invasión incluso trajeron tropas del centro de México (mexicas y tlaxcaltecas), cuya participación en la conquista significó, en cierto modo, que el esquema original de Moctezuma no había sido completamente abortado. Estas tropas auxiliares, al igual que sus predecesores, se asentaron en Yucatán como conquistadores. Conservaron, a lo largo de todo el periodo colonial, los privilegios que les concedieron los españoles por sus servicios, y también, como sus antepasados, se fusionaron cultural y físicamente con los mayas sometidos [22]. Así pues, no es solamente por la concepción cíclica del tiempo

[20] Véanse las crónicas y las tradiciones orales (recogidas por los españoles) citadas en las notas 16 y 18.

[21] RY 2: 221-222, Relación de Giraldo Díaz del Alpuche, que se casó con doña Isabel, hija de un hermano no especificado de Moctezuma, que tenía a su mando la fuerza invasora. La guarnición mexica aparentemente permaneció en Xicalango (RY 1: 352, 364), donde probablemente Díaz del Alpuche se enteró de la trama, y se unió a doña Isabel en 1537, en su ruta a Campeche desde Tabasco en la segunda entrada de Montejo.

[22] Ciudad Real, *Relación* 2: 400-401, 413. Un documento de 1605 menciona que existían en Mérida «criollos mexicanos» que todavía sabían hablar náhuatl (AGI, México 369, Memoriales de los indios de los pueblos de Usumacinta), pero hacia el siglo XVIII, solamente les distinguía de los mayas la patente de hidalguía: AGI, México 898, Diego de

de los mayas, en la que historia y profecía se entrelazan en patrones recurrentes, por la que las principales invasiones prehispánicas (llamadas «bajadas» por los mayas) son a menudo difíciles de distinguir de la española en las crónicas nativas.

Los mayas no confundieron a los pálidos y barbados españoles con los mexicas, a los que conocían bien como socios comerciales y también como potenciales conquistadores. Pero tampoco les tomaron por dioses. Los españoles debieron de ser una extraña y aterradora visión, con sus «palos de trueno», sus caballos y sus fieros mastines de guerra. Pero a los mayas no les afectaron los mismos problemas de percepción que inicialmente paralizaron a los mexicas, quienes al principio no estaban seguros de si los recién llegados eran dioses, emisarios de los dioses, o simples hombres y, consecuentemente, vacilaron en su respuesta [23]. No encontramos discursos sobrenaturales en las reacciones de los mayas. Parece que aceptaron a los españoles sencillamente como una clase de seres humanos extraños y que actuaron de un modo estrictamente político y pragmático en su trato con ellos, de acuerdo con lo que consideraban sus intereses prioritarios [24].

A la vista de la fragmentada estructura política de los mayas, no es sorprendente que concibieran sus intereses en términos limitados, frecuentemente en forma de posibles beneficios respecto a los grupos vecinos. Las rivalidades interprovinciales, en muchos casos fruto de tradi-

Anguas a la Corona, 12 de julio de 1735. Véanse también los censos parroquiales, 1784-1785, en AA, Visitas pastorales 5, para Sisal de Valladolid, y Visitas pastorales 6, de Chunhuhub, y el material citado en el capítulo 3, nota 87.

[23] Además de las crónicas indígenas ya citadas, los relatos españoles sobre el contacto inicial con ambos grupos atestiguan también las diferentes reacciones. Véase Henry Wagner, *Discovery of Yucatan* y *Discovery of New Spain*, para los textos que relatan los primeros viajes de exploración. Una perspectiva comparativa puede encontrarse en Díaz del Castillo, *Verdadera Historia*, que participó en todos los viajes (excepto en el viaje de Grijalva de 1518, según Wagner), así como en la conquista de México. Sobre las reacciones mayas a la primera entrada de Montejo en 1527, véase Oviedo y Valdés, *Historia*, Lib. 32, caps. 2-3, y, entre los diversos relatos de los conquistadores, la Probanza de Blas González, 1567, en AGI, Patronato 68, núm. 1, ramo 2.

[24] Los Xiu declararon más tarde (RY 1: 44-45) que se habían sometido a los españoles debido a las profecías existentes sobre su llegada (sin indicación alguna de que los propios españoles *fueran dioses*), pero su cooperación parece haber sido estimulada más bien por el reciente estallido de su vieja rivalidad con los Cocom de la provincia de Sotuta: RY 1: 288-289; Landa, *Relación*, 54; AGI, México 104, Probanza de Gaspar Antonio Chi, 1580, nos narran todos cómo los Cocom hicieron una matanza entre los nobles Xiu en una peregrinación a Chichen Itzá. Una versión posterior del incidente, más distorsionado en favor de los Xiu, en la cual las víctimas están retratadas como emisarios de paz de los españoles, está incluida en el *Codex Pérez*, 187-188; Cárdenas Valencia, *Relación*, 100-101, y Cogolludo, Lib. 3, cap. 6.

ciones de enemistad muy antiguas, impidieron que los mayas se unieran contra los invasores. Los conquistadores extranjeros se han aprovechado a lo largo de toda la historia de este tipo de provincialismo que, visto desde nuestra perspectiva, parece tan miope. Los dirigentes mayas, como tantos otros en circunstancias similares, intentaron ubicar a los recién llegados en el marco político preexistente de la región sin darse cuenta de que este nuevo elemento iba a destruirlo y, de este modo, a privar de vigor al fundamento de sus previsiones.

Algunos de los señores mayas optaron por una política de colaboración activa, uniéndose a los conquistadores en la toma de las provincias vecinas. Dichas alianzas parecen haber sido un recurso tradicional en la actividad bélica de la zona. Muchos de los propios señores mayas eran también de origen extranjero y al menos algunos de ellos habían obtenido su autoridad de un modo semejante. En teoría, todas las dinastías mayas se declaraban descendientes de uno u otro grupo de conquistadores como parte de las estrategias legitimadoras de su soberanía, aunque tales vínculos se remontaran a un pasado muy lejano. Algunos pertenecían, sin embargo, a dinastías de llegada más reciente, y fue entre estos recién llegados, como eran los mayas chontales del golfo y de la costa oriental, las dinastías Pech, Chel y Canul y, sobre todo, los gobernantes Xiu de la provincia de Mani, donde los españoles encontraron un recibimiento más amistoso [25].

En el interior de la península, donde se encontraban los Cupul, los Cochuah y los Cocom (de Sotuta), los españoles encontraron una resistencia implacable desde el principio hasta el fin, porque estas mismas provincias unieron de nuevo sus fuerzas en el Alzamiento de 1546-1547. Los antecedentes de los Cochuah no se conocen, pero tal vez no sea casual que los enemigos más acérrimos de los españoles fueran precisamente los Cocom y los Cupul, los dos linajes gobernantes más antiguos de Yucatán, cuyos ancestros se remontan hasta los invasores itzáes que establecieron su capital en Chichen Itzá. [26] Presumiblemente estaban más

[25] Véase Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 88-128, sobre los chontales de Acalan. Para la costa oriental, véase Oviedo y Valdés, *Historia*, Lib. 32, cap. 2; AGI, Patronato 68, núm. 1, ramo 2, Probanza de Blas González, 1567; RY 2: 110-111. Roys, *Political Geography*, sintetiza los antecedentes de las dinastías de los Canul (pp. 11-13), los Pech (p. 41), los Xiu (pp. 61-64) y los Chel (p. 81), que son tratados más extensamente en el capítulo 8.

[26] «Valladolid Lawsuit», en Brinton, *Maya Chronicles*, 114-116, y Landa, *Relación*, 23, nota 126 (citando de Torquemada sobre los Cocom). Las pruebas que corroboran este hecho son equívocas, pero los Cupul son identificados en todos los demás lugares con los primeros invasores que vinieron del este (RY 2: 161-162), y los Cocom afirmaban tener un linaje más antiguo que los «extranjeros» Xiu: RY 1: 161, 288; Landa, *Relación*, 26, 31, 40.

mayanizados y aislados de las influencias extranjeras y tal vez por este motivo fueran especialmente hostiles con los forasteros, sobre todo con los nahuas del altiplano.

Sólo retrospectivamente puede considerarse más astuta (o al menos más clarividente) esta política de confrontación. No podemos atribuir una mayor clarividencia respecto a las consecuencias de la victoria española a Nachi Cocom, el señor de Sotuta, que a su vecino y enemigo Tutul Xiu, señor de Mani, que optó por la alianza con los españoles. Todos los gobernantes mayas eran herederos de tradiciones históricas semejantes y debieron valorar sus intereses, basándose en la experiencia pasada de la región, teniendo en cuenta cuestiones de poder político y no de supervivencia cultural. Sencillamente, llegaron a conclusiones diferentes sobre el mejor medio de conservar o incrementar su poder.

Por muy molesta que la dominación extranjera hubiera sido en el pasado, dejando un legado de resentimiento que puede ser detectado en las últimas crónicas, no parece haber sido asociada en el pensamiento maya con un devastador choque cultural. A fin de cuentas, los mexicas formaban parte de una civilización mesoamericana mayor que, a lo largo de muchos siglos de interacción, había acabado compartiendo muchos rasgos. Muchas de las influencias se habían transmitido lentamente, como un goteo, a través del pacífico vehículo del comercio a larga distancia; otras habían sido impuestas por la fuerza. Los extranjeros habían dejado huellas de su impacto en el estilo de los monumentos públicos, en palabras tomadas del náhuatl incorporadas al vocabulario, en nuevas divinidades añadidas al panteón local y en otras innovaciones [27]. Hay evidencias de que a la vieja guardia le seguían desagradando algunas de estas innovaciones [28]. Pero los mayas yucatecos han mostrado, una y otra vez,

[27] Tozzer, *Chichen Itza*, es un estudio detallado de la influencia «tolteca» en Chichen Itzá. Para otras discusiones sobre la influencia «mexica» en el culto, véase Andrews, *Balankanche*; Miller, *On the Edge of the Sea*, y Pollock *et al.*, *Mayapan*, especialmente en las pp. 136-139, 428-431. Las frecuentes afirmaciones de que la idolatría y el sacrificio humano eran desconocidos en Yucatán hasta que fueron introducidos por Kukulcan (RY 1: 52, 78-79, 121-122, 215, 225-226, 242-243, 270-271) seguramente hacen referencia a los nuevos cultos y a un mayor énfasis en los sacrificios humanos.

[28] Los «Libros de Chilam Balam» contienen numerosas expresiones de desaprobación dirigidas contra los itzáes («insolentes», «desvergonzados», «pícaros», «canallas», «vulgares extranjeros», «obscenos» y «disolutos»), a los que se consideraba responsables de la decadencia de la religión y de la sabiduría mayas. Véanse las profecías del *tun* en Roys, «The Prophecies for the Maya Tuns», especialmente 173, y *Codex Pérez*, 98-116, especialmente 104-105, 108. Una de las quejas fundamentales se refería a la introducción del libertinaje sexual —un culto del erotismo que puede haber incluido prácticas homosexuales («crimen nefando»): Roys, *Chumayel*, 151; RY 1: 149, 216, 256.

una asombrosa capacidad para absorber influencias foráneas sin ser arrollados por ellas.

En este contexto, las primeras impresiones que dejaron los españoles fueron tranquilizadoras, ya que para los mayas no había indicios claros de que fuera a producirse ninguna alteración drástica. Aparte de traer consigo las familiares tropas auxiliares del altiplano, con sus conocidos *atl-atls,* o lanzadardos típicos del centro de México, y además de seguir las rutas usuales de invasión, los Montejo (padre, hijo y sobrino, llamados los tres, para mayor confusión, Francisco) procedieron de acuerdo con prudentes y —de nuevo— familiares estrategias en su trato con los señores mayas. En todo momento intentaron, en primer lugar, alcanzar acuerdos pacíficos, a menudo enviando emisarios indígenas por delante. Ofrecían, e inicialmente respetaban, condiciones sumamente razonables, que dejaban intacta la estructura local de poder bajo la jefatura española [29]. Ninguno de los gobernantes mayas fue destituido. Incluso el implacable Nachi Cocom conservó su rango, igual que los demás dirigentes del Alzamiento de 1546-1547, a pesar del hecho de que, habiendo jurado todos ellos en su momento fidelidad a la Corona, eran considerados por los españoles culpables de traición.

Las condiciones de la sumisión a la autoridad española comprendían, junto a la pérdida de autonomía y de la exacción de tributos (un mortificante pero previsible precio de la conquista), la aceptación del cristianismo. Es improbable que este reconocimiento supusiera para los señores mayas una ruptura radical con el pasado. La introducción por parte de un grupo conquistador de nuevos cultos religiosos —cultos que podían convivir con los viejos— era una constante en Mesoamérica. El hecho de que el cristianismo fuera una religión exclusivista que exigiera la desaparición total de las deidades y creencias mayas pudo no ser inmediatamente evidente. Montejo, sin duda un devoto cristiano, no era un fanático religioso. Ni él ni ninguno de los capellanes que acompañaban a sus tropas tenían afición a las dramáticas escenas de destrucción de ídolos a las que Cortés se entregaba. Esto en parte fue así porque las idolatrías mayas, que no contemplaban el sacrificio humano masivo, herían mucho menos la sensibilidad de los españoles que los sangrientos espectáculos de los mexicas. Pero sólo en parte, ya que Cortés había comenzado sus actividades iconoclastas en la isla maya de Cozumel.

La evangelización fue realmente un asunto menor en Yucatán durante las primeras fases de la conquista. Muchos señores indígenas, se nos cuenta, solicitaron el bautismo, aunque es difícil saber qué significado le daban los mayas a esta ceremonia, ya que ninguno de los escasos clérigos que acompañaban al ejército español aprendió jamás el idioma maya, y en su mayoría se limitaron exclusivamente a cumplir con sus obligaciones de capellanes militares [30]. En la práctica, los viejos cultos continuaron virtualmente intactos. No se construyeron iglesias para los indígenas y no se emprendió un programa organizado de conversiones hasta que un puñado de franciscanos llegó a Yucatán a finales de 1544 o principios de 1545 [31].

La conquista en sí causó bastante quebranto, como cualquier lucha militar prolongada. Las represalias y la destrucción sistemática estuvieron, no obstante, limitadas a los distritos de Uaymil y Chetumal, que sufrieron la desesperada y semiindependiente campaña de los hermanos Pacheco, aunque otras provincias también resistieron con tenacidad. Montejo tenía rivales y enemigos en sus propias filas, y si hubiera tolerado o cometido actos de crueldad y matanzas indiscriminadas similares (que también caracterizaron a las campañas españolas en las islas del Caribe, en Panamá y en México bajo el mando del sucesor de Cortés, Nuño de Guzmán), sus acusadores lo hubieran mencionado en la detallada investigación de su conducta encargada por la Corona. La única acusación grave que se formuló contra él y que concernía a los indígenas, en comparación con los actos que se juzgaba que perjudicaban a los intereses de la Corona y de sus compatriotas, fue la de haber enviado prisioneros de guerra al centro de México para que fueran vendidos como esclavos [32]. Conscientemente o no, Montejo no había hecho sino

[29] AGI, Patronato 80, núm. 1, ramo 1, Instrucción dada por el adelantado s.f. (1534), en Probanza de Alonso Sánchez de Aguilar. *Véase también* AGI, Justicia 300, Residencia del adelantado Francisco Montejo, 1549, donde hay muchos testimonios detallados sobre la política de los Montejo.

[30] Juan de Caraveo (probanza en AGI, Indiferente 1294, núm. 11, 1533) participó en la *primera entrada.* Francisco Hernández, que participó en la segunda, se distinguió principalmente por su papel de supervisor del mercado de esclavos, y sus servicios fueron recompensados por Montejo con una encomienda (AGI, Justicia 300, Residencia de Montejo, 1549; México 364, Cabildo de Mérida a la Corona, 14 de julio de 1543). Un tercer clérigo, Francisco Niño de Villagómez (probanza en Indiferente 1209, 1547), no llegó hasta el final de la conquista.

[31] Cogolludo, Lib. 2, cap. 5, Lib. 5, caps. 1 y 5, Lib. 8. Como franciscano que era, Cogolludo difícilmente era una fuente objetiva, pero por regla general solía ser favorable a Montejo. Las evidencias que hay para la datación de esta misión y otra anterior a Champotón, que fracasó (hacia 1534), son analizadas en Gómez Canedo, «Fray Lorenzo de Bienvenida».

[32] AGI, Justicia 300, Residencia de Montejo, 1549. Justicia 244, núm. 3, contiene un resumen de los 29 cargos formulados en la residencia. Ver también AGI, Justicia 126, Juan Ote Durán con el adelantado, 1537. La principal queja de los pobladores era, de hecho, la supresión del comercio de esclavos: AGI, México 364, Cabildo de Mérida a la Corona, 14 de junio de 1543; RY 1: 229, 234.

seguir la tradición local. Los esclavos habían sido una de las principales exportaciones de Yucatán en los tiempos prehispánicos, y su captura era una de las causas más importantes de la endémica guerra fronteriza de la región. Los aliados mayas de Montejo fueron persuadidos a colaborar en la represión del Alzamiento de 1546-1547 (y muy probablemente a participar en la conquista original) con la promesa de que podrían continuar con su costumbre de esclavizar a los prisioneros que capturaran [33]. Desde el punto de vista de los mandatarios mayas, la posterior decisión de la Corona de emancipar a todos los esclavos del territorio conquistado, ya fueran de los indígenas o de los españoles, debió de ser mucho más criticable y ominosa que el comercio de esclavos de Montejo.

Así, en el transcurso de las primeras décadas de confrontación con los españoles, los mayas tuvieron pocos motivos para sospechar que esta última invasión no fuera a ocupar su lugar correspondiente en el mismo ciclo recurrente de las anteriores conquistas. Lógicamente, esta pequeña banda de guerreros, enormemente inferior en número y alejada de su lugar de origen, sería absorbida por la élite local, como había sucedido con sus predecesores provenientes del altiplano. Tal vez fueran necesarios algunos ajustes: cierta pérdida de autonomía, añadir nuevos dioses al panteón local, tributos adicionales. Molesto, quizá, pero de ningún modo intolerable. Si algunos de los señores mayas esperaban una repetición de episodios anteriores de dominación extranjera, la prohibición de la esclavitud, que era una importante fuente de riqueza, fue tan sólo una de las muchas sorpresas desagradables que les iban a esperar a medida que los nuevos señores comenzaran a convertir el territorio conquistado en una colonia organizada de acuerdo con principios totalmente extraños para ellos.

Quizá los mayas nunca comprendieron o reconocieron el verdadero significado de la conquista española. Junto con un sentimiento de injusticia y derrota, los últimos relatos de la conquista revelan que aún conservaban de su pasado prehispánico el concepto cíclico del tiempo, lo cual, a pesar de las circunstancias, debió de ser una importante fuente de consuelo. De acuerdo con esta creencia, toda la historia de la humanidad se repite del mismo modo ordenado en que lo hace el movimiento recurrente de los cuerpos celestes. Todas las cosas, buenas y malas, tienen señalada su hora para acabar y para repetirse en un ciclo interminable en el que el pasado es la profecía y la profecía es el pasado [34]. La

[33] *Cartas de Indias*, 70-80, Fray Lorenzo de Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548, cita a Montejo: «no querrán ir los amigos si no les damos licencia de hacer esclavos».

[34] Véase León-Portilla, *Tiempo y realidad*, para un análisis de la antigua concepción maya del tiempo.

persistencia de esta cosmología (es difícil precisar cuándo se perdió, si es que ha sido así) [35] es un síntoma de la flexibilidad de la cultura maya. Parte de esta ductilidad es fruto de una larga historia de adaptaciones y ajustes, ya esbozada anteriormente. Otra gran parte, sin embargo, lo es de las circunstancias específicas de la propia dominación colonial. La conquista, que fue mucho menos catastrófica en lo inmediato para los mayas que para los mexicas —menos traumática para el universo indígena—, iba también a resultar menos destructiva en sus repercusiones a largo plazo.

[35] Aunque el uso del antiguo *tzolkin*, o calendario ritual de 260 días, puede haberse extinguido entre los mayas yucatecos (véase Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 367), el conocimiento de las profecías de Chilam Balam, que incluían la noción de los sucesos recurrentes, estaba todavía muy extendido a mediados del siglo XIX: Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* I: 87.

Primera parte

REPERCUSIONES DE LA CONQUISTA

1. Un régimen colonial

Los españoles llevaron consigo a América un sistema común de valores y un conjunto común de instituciones sociales seleccionados de entre la rica diversidad de formas que podían encontrarse en toda la Península Ibérica [1]. Sin embargo, de este modelo colonial homogéneo no tardaron en surgir en el Nuevo Mundo diferencias regionales que respondían a las condiciones locales específicas, y la experiencia colonial de los indígenas varió de acuerdo con ellas.

Dos fueron los objetivos básicos que estimularon la empresa de las Indias. El soldado-cronista Bernal Díaz del Castillo las enunció en su característico estilo franco: «Dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas, que todos los hombres comúnmente venimos a buscar» [2]. Al ofrecer este epitafio a sus compañeros caídos en la conquista de México, Díaz resumió los principios que guiaron al imperio español durante los tres siglos siguientes. Sólo es discutible su orden de prioridad. Pese a la complejidad y las contradicciones que este sistema encerraba, es difícil no llegar a la conclusión de que el principio predominante —el menos dependiente de todas las variables que caracterizan a los regímenes coloniales— era el de la búsqueda de la riqueza.

---

[1] Véase Foster, *Culture and Conquest*, 12-20, para tener una panorámica de los procesos de selección que tuvieron como resultado una «cultura de conquista» bastante uniforme.

[2] Díaz del Castillo, *Verdadera historia* 2: 366.

Nadie que conozca la historia de la colonización española en el Nuevo Mundo puede dudar de la sinceridad del primer motivo. Salvar las almas de los indígenas era una preocupación sincera, no sólo de los frailes que dedicaban sus vidas a esta tarea, sino también de la Corona y, en distintos grados, de la mayoría de los conquistadores, burócratas y simples pobladores que emigraron a América. A pesar de los famosos debates teológicos que tuvieron lugar en el transcurso del siglo XVI acerca de la moralidad de la conquista y de los métodos de la evangelización, pocos españoles veían una contradicción entre los objetivos materiales y espirituales de la colonización. Y hay una cierta lógica en su actitud. La implacable búsqueda de la riqueza en América no excluía, con todo, la realización de un considerable esfuerzo, y aun algunas subvenciones económicas, para atraer a los indígenas al cristianismo [3]. Que luego los intereses económicos de los españoles entraran en conflicto con el bienestar temporal indígena es, desde el punto de vista teológico, harina de otro costal. El don que supone la salvación eterna no es menor por estar acompañado de explotación económica. Además, el riesgo de la perdición planea sobre el alma del explotador, y no sobre la del explotado. El hecho de que la gran mayoría de los españoles que fueron a América estuvieran dispuestos a asumir este riesgo en ningún modo empañaba la eficacia espiritual de la misión.

No obstante, la misión estaba funcionalmente, cuando no ideológicamente, subordinada al segundo objetivo de Bernal Díaz: hacerse ricos. Fray Bartolomé de las Casas, el más ferviente defensor de los intereses indígenas, jamás mantuvo que el esfuerzo misionero en América pudiera ser llevado a cabo sin colonización. Y, como el propio Las Casas descubrió, la colonización requería el estímulo de la ganancia económica. El mismo incentivo impulsó las empresas colonizadoras de otras naciones europeas. Pero éstas, sencillamente, no sintieron la necesidad de excusarse por ello.

Si la ambición de riquezas era el primer motor del imperio español en cualquier tiempo y lugar, las ideas de cómo podían conseguirse y gastar también eran universalmente compartidas. En aquella época los conceptos económicos eran envidiablemente sencillos, libres de sutilezas teóricas y de modelos econométricos en discordia. La riqueza consistía en oro y plata y, en última instancia, en todo aquello que pudiera obtenerse en el mercado europeo. El oro y la plata podían acumularse con vistas a volver a casa y vivir a lo grande [4], o bien exportarse, junto con otros artículos menos valiosos, pero también comercializables, a cambio de productos europeos, con el fin de recrear en América un tipo de vida semejante. La riqueza estaba íntimamente ligada al concepto de hidalguía, una nobleza tanto de estilo como de nacimiento que exigía, entre otras cosas, que la riqueza propia fuera conseguida con el trabajo de las clases bajas [5]. Teniendo en cuenta que cada español, fuera cual fuera su origen social, obtenía una patente psicológica de nobleza en su travesía hacia el Nuevo Mundo, las clases inferiores, en el sistema colonial, pasaban a ser los indígenas, los negros allí llevados y cualquier descendiente mestizo de ambos.

[3] La Corona continuó pagando los gastos de los viajes y otras subvenciones para las misiones fronterizas a lo largo de toda la época colonial. Aunque teóricamente ya no eran misiones, a principios del siglo XIX las parroquias del Petén estaban aún parcialmente financiadas por la Real Hacienda: AA, Oficios y decretos 7, Domingo Faxardo al Obispo, 22 de agosto de 1811.

Para los indígenas, como para todos los grupos que cayeron bajo la dominación europea, la principal repercusión que trajo aparejada el dominio, y de la cual dependían todas las demás, fue la incorporación a un sistema comercial mundial. Las variaciones más significativas de la experiencia colonial, incluyendo el grado en que otros aspectos del dominio español afectaban a las vidas y a las ideas de los indígenas, dependían, en última instancia, de las diferencias en el ritmo y modo de esta incorporación. Estas diferencias, a su vez, dependían de cómo el contexto local, tanto humano como físico, modificaba el más o menos común modelo colonial que los españoles pretendían aplicar.

Un remanso colonial

Yucatán, por suerte para los indios mayas y para dolorosa decepción de los conquistadores, era extremadamente pobre en lo que los europeos, tanto de entonces como actuales, definirían como recursos naturales. Por mucho que algunos panegiristas coloniales enfatizaran la rica variedad y la abundancia de la exótica flora y fauna locales [6], no podían

[4] El emigrante que retornaba, llamado indiano, se convirtió en sinónimo de la nueva riqueza y en una estereotipada figura satírica en la literatura picaresca de la época. Véase, por ejemplo, el «perulero» (indiano del Perú) Marquina de *La garduña de Sevilla*, de Alonso de Castillo Solórzano (1642).

[5] Domínguez Ortiz, *Sociedad española*, 1: 223-226, 275-280. En muchos documentos coloniales es posible detectar que incluso los oficios manuales eran socialmente descalificadores, como puede verse, por ejemplo, en las solicitudes de beneficios eclesiásticos en AA, Concursos a curatos.

[6] Landa, *Relación*, 186-205; Fray Lorenzo de Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548, en *Cartas de Indias*, 70-80; además, la mayoría de los informes de RY contienen largas y, por lo general, entusiastas descripciones de la flora y fauna locales, recalcando a la vez la ausencia de metales preciosos.

ocultar el hecho de que la región apenas poseía recursos comerciales exportables, es decir, que tuvieran demanda en el mercado europeo. Sobre todo, no había metales preciosos. Los primeros exploradores españoles encontraron algunos adornos de oro en los templos mayas, que al principio despertaron expectativas de grandes riquezas en la región. Pero, como se comprobó más adelante, el oro había sido importado en su totalidad de las tierras altas. Yucatán es un antiguo arrecife coralino, aflorado por un descenso del nivel del mar; si los exploradores hubieran tenido las más elementales nociones de geología hoy disponibles, un somero vistazo a la caliza kárstica yucateca habría sido suficiente para advertir que en ningún lugar de la península encontrarían oro ni ningún otro mineral valioso.

También el clima local era desagradable. Aparte del húmedo calor, que los españoles encontraban enervante, y de la abundantísima población de «sabandijas ponzoñosas», las tierras bajas de las costas del Caribe y del Pacífico ganaron merecida fama de lugares muy peligrosos. La malaria y una desalentadora variedad de fiebres y parásitos tropicales, tanto endémicos como importados de Africa, cuando no mataban por sí mismos, debilitaban la resistencia a otras enfermedades. Para la mayoría de los cultivos y de los animales europeos todavía era peor. El trigo no puede cultivarse en Yucatán. Las ovejas no se adaptan. El ganado vacuno y caballar puede sobrevivir, pero, debido a los parásitos y a la pobreza de los pastos, medra poco. No es extraño que los españoles prefirieran asentarse en los valles y llanuras de las tierras altas, más secos y frescos, donde podían vivir confortablemente, cultivar trigo y criar grandes rebaños de ovejas y manadas de ganado vacuno con poco esfuerzo.

Si el clima fuera el único factor a tener en cuenta, habrían podido acudir en tropel a las templadas pampas de Argentina y Uruguay, actualmente entre los principales productores mundiales de trigo y carne de vacuno. Pero daba la casualidad de que en las tierras altas había también yacimientos muy ricos de plata de gran pureza o con alguna mezcla de oro. Las grandes industrias mineras de plata que se desarrollaron en México y el Perú y, en menor medida, los yacimientos de oro de Colombia (la Nueva Granada colonial) alimentaron la totalidad de la economía colonial. La plata atrajo inmigrantes españoles y constituyó un estímulo para la mayoría de las empresas auxiliares que este metal y la industria minera demandaban (de transporte, construcción, agricultura comercial y manufacturas). La exportación de lingotes de plata costeaba los artículos de lujo que los españoles importaban de Europa y Asia. Este tipo de economía era la que determinaba la ubicación de los centros administrativos y de las rutas comerciales. Y estas rutas, a su vez, determinaban cuál era el resto de los productos de exportación que podían encontrar salida.

Los metales preciosos financiaban también las manifestaciones de la grandeza colonial, públicas y privadas, que constituyen el legado artístico y arquitectónico de la dominación española. Si alguien duda de la diferencia de riqueza que había entre Yucatán y el centro de México, Perú o incluso Colombia, un breve recorrido por las plazas principales de algunas poblaciones le proporcionará una contundente prueba visual. La arquitectura colonial de Mérida, en ocasiones impresionante por su robusta corpulencia, contrasta por su sencillez y tosquedad con los esplendores barrocos de Puebla, Oaxaca y Popayán, por no mencionar los magníficos monumentos de México o Lima. Sólo puede encontrarse una fachada esculpida en toda la ciudad: la de la residencia de Montejo, que forma ángulo recto con la catedral [7]; no hay ni un solo retablo dorado en toda la provincia. Ninguno de los testamentos o inventarios de la época aportan el menor indicio de algo semejante a las pródigas ostentaciones que caracterizaban a los magnates de la Nueva España. Si alguna de las élites locales tuvo palacios abarrotados de candelabros y fuentes de plata, o una majestuosa carroza flanqueada por una larga hilera de sirvientes con librea, ha conseguido que la posteridad no lo descubra. Uno o dos esclavos, una modesta cantidad de joyas de oro, algunos tenedores y cucharas de plata y, en todo caso, una calesa de dos ruedas: éstos son los únicos signos de opulencia que podían encontrarse en Campeche y Mérida en la época colonial [8].

Fue la ausencia de metales preciosos, mucho más que cualquiera de las desventajas climatológicas, lo que condenó a la región a la miseria. Yucatán consiguió alcanzar la categoría de remanso colonial incluso antes de convertirse en colonia, cuando las noticias de las riquezas encon-

[7] Para comparar, véase Toussaint, *Colonial Art in Mexico*, en el que se representa a Yucatán típica y sintomáticamente tan sólo en dos de las 391 ilustraciones que contiene (figuras 6 y 121, el antiguo convento de monjas y la casa de los Montejo). Gran parte del centro de la ciudad de Mérida es aún de época colonial, y está profundamente ilustrado en la colección *Artes de México*, «Mérida de Yucatán».

[8] Pueden encontrarse testamentos e inventarios de propiedades en los archivos notariales de Mérida (ANM) y en los registros diocesanos referentes a tetamentos, obras pías y censos de capellanes (AA, especialmente las secciones «Obras pías», «Cofradías e imposiciones», «Asuntos de monjas», «Capellanías» y «Asuntos terminados», que contiene muchos procesos de ejecuciones de hipotecas). Ambos archivos albergan fundamentalmente material del siglo XVIII, pero contienen con frecuencia copias de documentos anteriores. El material del siglo XVI es muy escaso, aunque puede consultarse Obispo de Yucatán a la Corona, 7 de sep. de 1596, en DHY 2: 108-111, que describe la riqueza material de los pobladores locales en comparación con los del Perú, y sostiene que la colonia era demasiado pobre como para mantener un convento de monjas.

tradas por Francisco Pizarro en Perú dieron pie a deserciones masivas en las tropas que Montejo había reclutado para sus campañas [9]. El imperio español comprendía muchas áreas pobres, periféricas, que no consiguieron atraer gran número de pobladores. En realidad, la mayoría de las colonias podrían ser incluidas en esta categoría. Lo que distinguía a Yucatán del resto era la combinación de la escasez de recursos naturales con la abundancia relativa de recursos humanos.

Las grandes civilizaciones prehispánicas que contaban con una población sedentaria numerosa estaban emplazadas en su mayoría en las tierras altas. Las tierras bajas mayas, junto con la costa meridional del golfo de México y los valles fluviales de la costa del Perú, fueron las excepciones. No se conoce en qué proporción estaba Yucatán más densamente poblado en el momento del contacto que otras regiones de tierras bajas tropicales. Indudablemente, el descenso demográfico que fue consecuencia del contacto (y que será analizado en el próximo capítulo) fue considerablemente menos drástico. Con esta única excepción, el mapa étnico de la América española estuvo cada vez más configurado de acuerdo con la altura. Los negros y los mulatos reemplazaron virtualmente a los indígenas en las tierras bajas. Los europeos y los mestizos pasaron a predominar en las altiplanicies, y los indígenas permanecieron como grupo dominante sólo en las tierras altas. La peculiar combinación yucateca de ausencia de oportunidades económicas y abundancia de mano de obra (sólo Chiapas parece remotamente comparable) explica su peculiar tipo de atraso: la persistente dependencia de las variadas formas de tributo indígena como base económica de los pobladores españoles.

Todos los regímenes coloniales españoles se basaban, inicialmente, en el tributo. En todos ellos, los españoles extraían directamente de la economía indígena cualquier mercancía susceptible de ser destinada al comercio de ultramar, así como los bienes y servicios que necesitaban para su propio mantenimiento. En la mayoría de las regiones, este primitivo sistema no tardó en revelarse inapropiado al descender rápidamente las poblaciones indígenas al tiempo que las filas de los conquistadores crecían continuamente con recién llegados que trataban de conseguir su trozo de pastel. Para generar riqueza, y en ocasiones tan sólo para alimentar su número creciente, los españoles tuvieron que organizar la producción. Incluso en las zonas donde los indígenas sobrevivieron mayoritariamente, el tributo acabó teniendo un papel secundario en el conjunto de la economía en comparación con las empresas mineras, las haciendas y los obrajes que producían tejidos para abastecer el mercado

[9] AGI, Escribanía de cámara 1006-A, Probanza de Francisco de Montejo, 1552.

colonial, todos los cuales utilizaban mano de obra indígena pero eran de propiedad y administración españolas [10].

Los españoles de Yucatán (todos aquellos que fueran descendientes de españoles, ya hubieran nacido en España o en América, eran llamados «españoles») no tenían incentivos semejantes para transformar la economía nativa. No había peligro de hambre. Excepto durante las sequías que asolaron la península, los indígenas suministraban un excedente suficiente de alimentos tradicionales obtenidos con su propio sistema de agricultura de subsistencia. Por muy desagradables que el maíz y los frijoles resultaran al paladar europeo, lo cierto es que eran los únicos cultivos básicos que la región podía producir.

El gusto, y no la necesidad, fue lo que hizo que los españoles comenzaran a establecer estancias poco después de la conquista para complementar la dieta local con carne de res. Durante casi dos siglos la cría de ganado fue la única empresa agrícola que emprendieron a escala comercial, bastante poco importante en realidad. En Yucatán, como en cualquier otro lugar del imperio, iba a ser la hacienda el principal vehículo para la incorporación de los indígenas a la economía de mercado, al absorber finalmente la mayoría de la tierra y, junto con ella, a la mayoría de la población rural. Cuando no caían directamente en la órbita de las haciendas como peones residentes, los indígenas constituían, ya fuera por obligación legal o por necesidad económica, una reserva de mano de obra temporera y eventual. Este proceso de absorción estaba prácticamente concluido en el centro de México en los primeros años del siglo XVII [11]. En Yucatán, continuaba aún bastante después de la independencia y en algunas partes de la península apenas progresó.

[10] Miranda, *Función económica del encomendero*, muestra cómo se usaron el tributo y la mano de obra de las encomiendas para financiar esta transición en el periodo que siguió inmediatamente a la conquista en el centro de México, incluso antes del auge de la minería en el norte. Para la primera explotación de la plata, véase Bakewell, *Silver Mining and Society*; sobre los obrajes (fábricas textiles), véase Bazant, «Evolución de la industria textil». Para Perú, Lockhart, *Spanish Peru*, contiene mucha información sobre las primeras actividades económicas, y Wiedner, «Forced Labor in Colonial Peru», estudia la mano de obra indígena en las minas y los obrajes.

[11] Esta cronología fue propuesta por primera vez por Chevalier, *La formation des grands domaines*, aunque está basada fundamentalmente en el México septentrional, y Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 257-334, la defiende para el altiplano central, Torre Villar, «Algunos aspectos de las cofradías», para Michoacán, y Brading, «Estructura de la producción agrícola», para el Bajío. Aunque las comunidades indígenas consiguieron conservar algunas de las tierras incluso hasta el siglo XX, el asunto fundamental es el contraste con el ritmo de absorción, mucho más lento, de la región meridional de Mesoamérica apuntado por Taylor, *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca* y «Landed Society in New Spain».

Apareciendo por primera vez en la inmediata proximidad de Mérida allá por la década de 1580, las estancias se extendieron a lo largo de las tres principales rutas de penetración española en los aledaños mayas: por el oriente hacia el centro español secundario de Izamal, por el sureste a través del partido de Mani o de la Sierra hacia Peto, y por el sur a lo largo del camino real que unía Mérida con el puerto de Campeche [12]. Allí donde los españoles se asentaban, las estancias les seguían, e incluso alcanzaron las remotas y aisladas regiones que rodeaban los presidios de Bacalar y, en el siglo XVIII, del Petén Itzá y de Laguna de Términos [13].

La cría de ganado encontró en Yucatán pocos obstáculos. Si bien el clima no era el ideal, la tierra cuando menos era abundante y, por lo tanto, barata. La inversión inicial de alrededor de cien pesos necesaria para adquirir una parcela de tierra, algunas vacas, un toro, un caballo y unos pocos arreos, era modesta incluso en términos locales [14]. Los primitivos métodos para el cuidado de los animales exigían poco trabajo. Los animales vagaban semisalvajes por el monte, y no requerían más

[12] Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 375-442, describe la expansión de la cría de ganado en el siglo XVII.

[13] Sobre la economía de la región de Laguna de Términos, véase el informe de la visita de Joseph Manuel de Nájera, 1755, en AA, Visitas pastorales 1, y el informe del Gobernador del Presidio del Carmen, 31 de dic. de 1792, en AGN, Indiferente de guerra 160. Para el Petén, véase el informe de Juan José Rojo, 2 de dic. de 1786, en AA, Oficios y decretos 3.

[14] Los precios de la tierra, del ganado y de los caballos pueden deducirse de las evaluaciones y escrituras registradas en ANM, y puede obtenerse una secuencia prácticamente ininterrumpida de la evolución de los precios del ganado de los diversos libros de cofradía en AA, que contienen informes anuales coincidentes que van desde 1703 a 1819. Philip Thompson, «Tekanto», capítulo 3, contiene una serie de tablas de precios basadas en los documentos del cabildo del pueblo de Tekanto, 1720-1820. Los datos sobre los precios de las tierras y del ganado son extremadamente escasos antes de mediados del siglo XVII y se hallan fundamentalmente en los títulos de propiedad enumerados en la nota 18. Sin embargo, la serie de precios referidos a maíz, miel, cera y otros productos que aparecen en los documentos que hacen referencia a las limosnas y obvenciones eclesiásticas (véanse notas 43 y 44), y que van desde finales del siglo XVI hasta principios del siglo XIX, confirma la misma tendencia para la ganadería: bruscas fluctuaciones a corto plazo que responden a las condiciones climáticas específicas, pero estabilidad a largo plazo. El precio «normal» de vacas y toros permaneció estabilizado en cinco pesos desde mediados del siglo XVII, y subió a seis o siete pesos sólo a principios del XIX. Los caballos costaban de seis a ocho pesos. Las yeguas de cría, que estaban entre los diez y doce pesos, y los «burros hechores», que iban de los treinta y cinco a los cincuenta pesos, sólo eran necesarios para engendrar mulos, que se vendían aproximadamente a quince pesos. Los precios de la tierra variaban según el momento y el lugar, pero una parcela no cultivada, apta para la instalación de un sitio, podía comprarse a comunidades o particulares indígenas por cifras entre diez y treinta pesos, dependiendo de lo necesitado que estuviera el vendedor de dinero en efectivo. Véase, por ejemplo, TUL, Documentos de Tabi 1: 61-61v, Carta de Venta, 16 de marzo de 1594; Títulos de Chactun, carta de venta, 24 de dic. de 1700.

que se les diera de beber allí donde el agua superficial era escasa. De no ser así, recibían poca atención, excepto en las hierras anuales en las que se les marcaba y se contaban las cabezas. Con todo, como empresa comercial, la cría de ganado encontraba pocos estímulos para el desarrollo. Las estancias siguieron concentradas a lo largo de las líneas originarias de expansión en el norte y en el oeste, cerca de los mercados internos y de las posibilidades de exportación que la colonia ofrecía, pero incluso allí se desarrollaron a un ritmo bastante lento.

Durante la mayor parte de su historia en Yucatán, las estancias fueron explotaciones modestas para los criterios más corrientes, y miserables en comparación con las del centro y norte de México. Se dice que en el distrito de Guadalajara hubo dos hacendados que marcaron un total de 75.000 becerros en sus propiedades en un solo año, 1586 [15]. Dos siglos después, en toda la colonia de Yucatán no podía encontrarse un número semejante. Sólo un puñado de haciendas de finales del periodo colonial tenían manadas que superaban el millar de cabezas. Con más frecuencia tenían sólo unos pocos cientos de vacas y más o menos una docena de caballos y mulas [16].

Los inventarios de la época revelan lo rudimentarios que estos establecimientos solían ser. La planta, como se denominaba en Yucatán al corazón de la estancia, consistía por regla general en unos pocos corrales, algunos abrevaderos, una noria y unas pocas casas de caña con techo de hojas de palma para el escaso personal fijo, compuesto por un mayoral y uno o dos vaqueros [17]. La casa principal era las más de las veces del mismo tipo. Aunque comenzaron a aparecer algunos edificios de piedra en las haciendas más grandes poco antes de la independencia, la gran mayoría de las impresionantes estructuras que pueden verse hoy en

[15] Chevalier, *Formation*, 203 (cita a Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* [1673], Lib. 2, cap. 10).

[16] AEY, Censos y padrones 1, exp. 4, incluye un inventario de propiedades rurales, con un recuento de cabezas de ganado. Las cinco más grandes de la colonia, todas situadas en el distrito de la Sierra, eran Tabi (2.000 cabezas), Mukuyche (1.900), Xcanchakan (1.300), Uayelceh (1.200) y Ticopo (1.200).

[17] Inventarios detallados de propiedades ruurales son bastante comunes desde el siglo XVIII: en los archivos notariales, en los procesos de testamentos y ejecución de hipotecas en los archivos diocesanos y en los pleitos sobre propiedad civil recurridos a la Audiencia de México (han sobrevivido pocos documentos locales). Como muestra, véase ANM, vol. 3, 1720-1722, Carta de venta de la estancia Kiva, 3 de mayo de 1720; vol. 23, 1770, Inventario de la estancia Kaxtamay, 11 de mayo de 1769; AA, Capellanías 1, Concurso a los bienes del Br. Esteban Pérez, 1773; Obras pías, 1760-1862, Embargo de la estancia Chacsinkin, 1789; Asuntos de monjas 2, Testamentaría del Capt. D. Juan Francisco Quijano, 1792-1795; AGN, Tierras 1255, núm. 1, Inventario de bienes de Juan de la Barrera, 1783-1789.

día en las arruinadas haciendas fueron construidas en la época del henequén, esa fibra parecida al cáñamo que tanta prosperidad llevó a Yucatán en el siglo XIX.

Un ejemplo claro del retraso que Yucatán tenía respecto a las colonias principales es el tardío desarrollo de las haciendas [18]. La dimensión exacta de este retraso aún es objeto de discusión [19], y depende en última instancia del criterio que cada uno adopte. En este caso, el más relevante es el del papel que las haciendas desempeñaron en el seno de la economía local. Durante gran parte de su historia, este papel fue claramente intrascendente. Los españoles se apoyaban en el productor indígena independiente para la obtención de la gran mayoría de lo que consumían o exportaban. Las estancias se incrementaron en tamaño y número; algunas de las más grandes comenzaron a cultivar maíz, no sólo para alimentar a los vaqueros y a los familiares del propietario, sino también para el mercado urbano. A pesar de todo, todavía en 1763 la alhóndiga de Campeche obtenía el 77 por ciento de su maíz de los milperos independientes, es decir, de los indígenas, y, cada vez más en este partido, de los mulatos y mestizos, y parte del maíz que suministraban las haciendas españolas provenía asimismo de los pequeños productores [20].

Sólo en las últimas décadas previas a la independencia comenzaron las haciendas a controlar la producción agrícola y, por extensión, la economía de la región, comenzando a expandirse notablemente durante el último cuarto del siglo XVIII. Este tardío esfuerzo de crecimiento, que será analizado en el capítulo 12, fue digno de atención sólo si lo comparamos con el lento, por no decir completamente moroso, *tempo* de los siglos precedentes, y la transformación de las estructuras agrarias yucatecas quedó aún lejos de estar concluida. La parte oriental de la península apenas experimentó algún cambio y algo así como dos tercios de la población indígena colonial vivían aún como milperos independientes en sus comunidades a finales de siglo [21].

[18] El análisis referente a las propiedades en esta sección y en otras posteriores está basado, asimismo, en recopilaciones existentes de títulos de propiedad: Hacienda Tabi (jurisdicción de Mani), en TUL; Hacienda Chichi (Mérida), en IY; Sitio Suitunchen (Mérida), IY y AGN, Tierras 1061, núm. 1; Sitio Yaxche (Hecelchakan), IY; Hacienda San Bernardino Chich (Abala), AEY, Tierras 1, núm. 20, y AGN, Tierras 1419, núm. 2; Hacienda Uayelceh (Tecoh), cortesía de D. Alonso Peón Bolio; Hacienda Chactun (Becal), cortesía de D.ª Sara Arrigunaga de Mancera; Hacienda Poxila (Uman), cortesía de D. Julio Laviada; Hacienda Kisil (Uman), cortesía de D. Fernando Zapata Espinosa, y Sitio Zahe, cortesía de D. Alvaro Domínguez Peón. Otros dos conjuntos de títulos, de la Hacienda Canicab (Seye) y de la Hacienda Cuca (Tixpehual), se resumen en Chardon, *Geographic Aspects of Plantation Agriculture*, 82-88, 173-176.

[19] Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 587-589, y «Processes of Development», 51, 54-57, considera el surgimiento de la gran propiedad «completa» como la fuerza dominante en el seno de la economía local a finales del siglo XVII, con un retraso de entre 50 y 100 años respecto al centro de México. Patch, «Formación de estancias y haciendas» y «A Colonial Regime», 124, 210-216, sugiere una transición en la segunda mitad del siglo XVIII, con lo que estoy de acuerdo: véase Farriss, «Propiedades territoriales».

[20] AGI, méxico 3052, Relación... pósito de Campeche, 3 de enero al 24 de mayo de 1763, y Cabildo de Campeche a la Corona, 22 de oct. de 1763. Véase también el informe del gobernador, partido por partido, sobre la producción agrícola, en AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781, y compárese con la región de Guadalajara, donde los indígenas independientes producían tan sólo el 12-13 por ciento del maíz suministrado a los mercados urbanos en el periodo comprendido entre 1750 y 1770: Van Young, «Urban Market and Hinterland», 629.



2. *Hacienda colonial. El edificio principal y la puerta son típicos de la arquitectura colonial tardía; adviértase la chimenea de una desfibradora de henequén y el molino de viento que reemplaza a la noria original.* (Foto cortesía de la National Geographic Magazine, Otis Imboden.)

[21] Véase el apéndice 1, «Población de Yucatán, 1806», y el capítulo 7, nota 56, sobre la población de las haciendas.

La ausencia de posibilidades de exportación que durante tanto tiempo inhibió el desarrollo de Yucatán fue el resultado de un aislamiento más comercial que geográfico. La provincia estaba óptimamente situada entre las dos principales rutas que unían las colonias con la metrópoli. Las dos flotas, una con base en Panamá y la otra en las proximidades de Veracruz, tenían que pasar a tiro de piedra del extremo norte de la península antes de llegar a su puerto de enlace en La Habana. Pero sólo el mal tiempo o un error de navegación ocasionaban la escala de barcos transatlánticos en Yucatán, la mayoría de las veces estrellados contra sus arrecifes [22]. Yucatán fue singularmente desafortunado a la hora de obtener algún beneficio del comercio de ultramar, en parte porque la naturaleza había dotado escasamente a la región, pero también porque el aislamiento comercial que de ello se derivó ahondó esta desventaja.

El suelo y el clima de la región, hay que reconocerlo, no eran idóneos para ciertos cultivos tropicales de fácil salida al mercado, como el cacao, que fue el origen de una modesta prosperidad en la vecina provincia de Tabasco y en las costas del Pacífico de América Central. Aun así, Yucatán pudo haber producido algunos artículos eminentemente realizables en Europa que la colonia, de algún modo, no consiguió explotar. En las primeras décadas de la conquista se llevó a cabo un experimento de corta vida con el añil, pero se abandonó antes de que acabara el siglo [23]. Los misioneros franciscanos se opusieron con fuerza al empleo de mano de obra indígena en esta iniciativa, debido a sus efectos extremadamente perjudiciales para la salud. El añil libera una sustancia sumamente tóxica durante su procesamiento, pero no más tóxica en Yu-

[22] Entre las muchas lamentaciones acerca del aislamiento comercial de la colonia y/o de la ausencia de riquezas minerales, véanse AGI, México 364, Cabildo de Mérida a la Corona, 14 de junio de 1563; México 360, Gobernador a la Corona, 12 de agosto de 1635; México 1007, Parecer de la Junta de guerra, 10 de feb. de 1661; México 897, Tesorero interino de Campeche al Gobernador, 11 de sep. de 1703; Tesorero a la Corona, 30 de agosto de 1705; México 3100, Tesorero de Campeche a la Corona, 6 de dic. de 1756; AGN, Intendentes 52, Gobernador al Virrey, 20 enero de 1798. Los detallados registros anuales de los envíos y derechos arancelarios remitidos por los oficiales reales en Campeche corroboran las quejas acerca del bajo nivel del comercio: AGI, Contaduría 911-919, 1540-1760; México 3132-3138, 1761-1815.

[23] AGI, Patronato 80, núm. 3, ramo 4, Probanza de Marcos de Ayala, 1578, que afirmaba haber introducido el cultivo de los gusanos de seda así como la explotación a escala comercial del palo de tinte y el añil. La industria del añil, que parece tuvo su auge en la década de 1570 (AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 26 de marzo de 1575; México 101, Memorial del Defensor de naturales, 20 de feb. de 1576; RY 1: 55, 62, 2; 35, 69-70; DHY 2: 45-53, 68-69), continuó durante al menos un corto periodo después de su prohibición en 1581 («Visita de García de Palacio, 1583»), y después dejó de ser mencionada.

catán que en otras zonas donde una oposición semejante tuvo pocos resultados. Se puede conjeturar con facilidad que los españoles capitularon tan rápidamente en este asunto debido a la competencia de Guatemala. La grana, otro tinte que fue introducido a principios del siglo XVII, tuvo un destino semejante, si bien su producción no levantó objeciones humanitarias. En este caso la competencia estaba en Oaxaca, que tenía un acceso más directo al principal eje comercial, que discurría entre México y Veracruz [24].

De otra naturaleza fue la competencia responsable del fracaso en el aprovechamiento de las extensas reservas de palo de Campeche, o palo de tinte, que sólo podía encontrarse en las costas de Yucatán. Fueron los ingleses los que abastecieron de este valioso producto a la industria textil europea, incluyendo a la española [25]. Sus bases y sus campos de explotación, que se ubicaban a lo largo de la costa, no fueron hostigados, pues las debilitadas fuerzas navales españolas se concentraron en la protección de las exportaciones de plata, evidentemente más valiosas. No fue sino hasta mediados del siglo XVIII, una vez que los ingleses fueron expulsados del sur de Campeche, cuando los españoles pudieron comenzar la explotación a escala significativa. Pero incluso entonces hicieron poca mella en el monopolio inglés, que aún controlaba la principal fuente de abastecimiento, que estaba en Belice, y podía comerciar directamente con los principales mercados europeos, evitando de este modo las restricciones que inhibían el flujo y elevaban el precio de los productos coloniales españoles.

Fueran o no estas restricciones producto de un plan deliberado de los comerciantes españoles para mantener un volumen bajo de exportaciones y, por lo tanto, los precios altos, como alegaban los ingleses [26], constituyeron sin duda un importante estímulo para el contrabando. Calcular el volumen del mercado de contrabando es imposible: como ocurre con cualquier actividad clandestina, sólo sus fracasos, y no sus logros, tienen reflejo en los documentos oficiales. Dos inspectores que en 1766 informaban de la situación de la colonia no pudieron encontrar más que

[24] MacLeod, *Spanish Central America*, 170-175, describe otro intento semejante de introducir la grana en Guatemala, que también fracasó, y sugiere en otro lugar («Forms and Types of Work», 86-87) que el desconocimiento de las complejas tareas relacionadas con la producción de grana pudo ser un obstáculo. Pero en Yucatán el promotor «trajo indios de la Nueva España que enseñaron a estos [de Yucatán] a beneficiar la grana»: Cogolludo, Lib. 9, cap. 2.

[25] En relación a los esfuerzos para quebrar el virtual monopolio inglés de palo de tinte en la zona, véase AGI, México 1007, Exp. sobre el estanco de palo, 1657-1679; México 3100, Autos sobre... palo de tinta, 1753-1754; México 3065, Exp. sobre corte de palo, 1785.

[26] Pares, *War and trade in the West Indies*, 547.

indicios, pero en ningún caso pruebas. Los últimos registros portuarios oficiales de 1764 no habían documentado entradas en regla de ropa de hilo, batista y otros tejidos europeos; sin embargo, la colonia estaba surtida con estas y otras importaciones no declaradas [27]. Son precisamente el tipo de mercancías que los mercaderes ingleses de Jamaica inscribían como en tránsito hacia el golfo de Honduras, donde los pequeños y miserables asentamientos de explotación del palo de tinte ingleses mantenían un vigoroso comercio de productos de lujo muy desproporcionado respecto a su tamaño y riqueza [28].

A finales del siglo XVII, cuando otras naciones europeas se habían asentado firmemente en la zona, el Caribe era el paraíso del contrabando. Y aún lo es hoy. Su detección es complicada y los funcionarios han sido siempre muy complacientes (por un precio), cuando no han sido ellos mismos los que han organizado las propias redes de tráfico. Se ha insinuado que éste era el caso en Centroamérica en la época colonial [29]. En Yucatán, el puesto de vigía, o atalaya costera —un trabajo mal pagado, con condiciones de vida miserables y pocos indios para explotar, como un incentivo menos—, no sufría, de modo revelador, falta de aspirantes bien recomendados [30].

A pesar de todo, sería difícil conceder al contrabando algo más que un pequeño papel en la economía yucateca. Sin su presencia, Yucatán, como el Río de la Plata y otras regiones periféricas, hubiera estado aún más aislado, pero es evidente que no podía ofrecer los mismos alicientes

[27] BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche, 12 de julio de 1766 (publicado como DHY 3). Este astuto y detallado informe sobre la economía local encargado por el visitador José de Gálvez es una extensa investigación sobre las causas del contrabando; tuvo como consecuencia la liberalización de las restricciones comerciales para la colonia en 1770.

[28] IJ, *Description of the Bay of Honduras and the Black River...*, s.f (hacia 1790), menciona el «ventajoso comercio con los españoles» de los habitantes del Golfo. Las noticias sobre la flota publicadas en los periódicos jamaicanos enumeran buques que zarpan hacia el Golfo de Honduras y que proceden de él, y también hay ciertas informaciones referentes al comercio directo entre Inglaterra y Belice: IJ, *Weekly Jamaica Courant*, 1718-1730; *Jamaica Gazette*, 1745-1775; *Jamaica Mercury and Kingston Weekly Advertiser*, 1779-1780; *Royal Gazette*, 1790-1802. Los habitantes del Golfo eran cerca de quinientos en 1740, según Pares, *War and Trade*, 102.

[29] MacLeod, *Spanish Central America*, 349-351, 356-360, 366, 371-373.

[30] AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745. Sobre el contrabando con la connivencia oficial a través de las vigías de las costas septentrional y oriental (incluido Bacalar), véanse AGI, México 2053, Gobernador y Contador real a la Corona, 1 de julio de 1767; México 3057, Gobernador y Contador real a la Corona, 18 de oct. de 1775; AA, Oficios y decretos 3, Cura de Valladolid al Obispo, 22 de nov. de 1785. Para la región de Laguna de Términos y la complicidad de las autoridades militares locales, véase Priestley, *José de Gálvez*, 137-138, 159-161.

para el desarrollo que el comercio legal. El porqué es, sin duda, complejo. Cualquier posible aversión patriótica a negociar con el enemigo estaría reforzada entre los españoles que vivían en el Nuevo Mundo por una desconfianza y por una bien fundada antipatía hacia los extranjeros, que tan pronto venían a saquear como a comerciar. Pero, fundamentalmente, el contrabando pudo estar limitado por los mismos factores que contribuyeron en primera instancia a que Yucatán fuera descuidado por el rígidamente controlado sistema de la flota: la escasez de productos fácilmente comercializables. El mercado de contrabando no podía cambiar el triste hecho de que Yucatán no tenía nada que ofrecer a los extranjeros ni en Europa ni en el Nuevo Mundo y, con mayor razón, nada lo suficientemente lucrativo como para justificar los riesgos e incertidumbres añadidos que llevaba aparejados burlar la ley tanto al comprar como al vender [31]. El mercado clandestino va siempre acompañado de una cierta cantidad de incomodidad y riesgo extra, y por lo tanto es más propicio a artículos de poco volumen y alto valor. En nuestros días, el oro, las joyas, los narcóticos y las armas cortas son los más adecuados. Es difícil imaginar un entusiasmo similar por un mercado ilegal de aceite de palma o de bauxita.

Yucatán quizá suministrara algunas de las provisiones baratas que las islas azucareras inglesas preferían importar, en lugar de dedicar sus preciosos sembrados a la alimentación de los esclavos, pero es dudoso que hubiera podido competir con las importaciones legales que provenían de las colonias norteamericanas [32]. El esfuerzo final del mercado legal yucateco en los últimos años de la época colonial, después de la derogación de las restricciones mercantiles en el imperio [33], se basaba esencialmente en productos tan vulgares como el maíz, los frijoles, carne salada de vacuno y porcino, el sebo, la manteca de cerdo, la madera y el cordaje,

[31] MacLeod, *Spanish Central America*, 373, 384-385, ha sugerido que a finales del siglo XVII y principios del XVIII el contrabando rivalizaba con el comercio legal centroamericano, *si es que no lo superaba con creces. Puede que tenga razón, y Guatemala*, al menos, fuera un caso especial. Guatemala producía el único artículo, aparte de la plata, que ingleses, holandeses y franceses codiciaban del Caribe español: el añil guatemalteco, que se consideraba el de mejor calidad (Pares, *War and Trade*, 101).

[32] Aunque algunas de las importaciones de la «costa española» eran productos (por ejemplo, mulas, caballos, ganado *vacuno, pieles, algodón y zarzaparrilla*) *que Yucatán* producía, no eran exclusivos de esta zona, y los lugares de origen específicos mencionados se extienden por toda la costa de Tierra Firme y Centroamérica, incluyendo el apropiadamente llamado Puerto Caballos: IJ, *Council of Trade*, 17 de dic. de 1707; *Correspondence of William Parke, agent, and Messrs. John and Thomas Eyre* (comerciantes londinenses), 1706-1708; *Royal Gazette, Postcript*, 17 de nov. de 1792.

[33] Véase el cuadro 12.5 para mayor información sobre las cifras del comercio.

todos ellos exportados a los puertos caribeños españoles [34]. La liberalización del comercio en la órbita española fue la clave de la expansión económica yucateca, reforzada más tarde por las concesiones otorgadas a la libre navegación. Estas innovaciones, que suponían el incremento del volumen y la disminución de los costes y de los riesgos del comercio, hicieron finalmente competitivos los voluminosos y poco rentables productos yucatecos.

Los oficiales españoles se quejaban en ocasiones de que la élite local carecía de iniciativa [35]. Sin duda, pasado un primer momento, justo después de la conquista, caracterizado por el optimismo y la experimentación, una cierta apatía empresarial se instaló en la colonia. El responsable de ello pudo ser el sistema comercial global del imperio. Cuando las restricciones comerciales se hicieron menos severas hacia el final de la época colonial, y cuando tras la independencia fueron levantadas por completo y se abrieron nuevos mercados para los productos yucatecos, esta misma élite no encontró dificultad para sacar partido de las nuevas oportunidades.

Hasta el siglo XIX no encontró Yucatán —en el henequén— un producto demandado por las zonas económicamente desarrolladas y a la vez difícil de conseguir en ningún otro sitio. Hasta entonces, su participación en la economía mundial fue casi por completo indirecta, canalizada a través del mercado interregional, y sobre todo a través de las metrópolis secundarias del centro de México. Durante gran parte de la época colonial, su comercio exterior siguió las pautas ya establecidas en los tiempos prehispánicos, que consistían en el intercambio de materias primas o sólo ligeramente procesadas de las tierras bajas por artículos manufacturados de las tierras altas para el consumo de la élite local. Los gustos de la nueva élite eran distintos, y muchos de los productos que ahora se importaban eran de origen europeo (y más raramente de Asia, llegados en la nao de Manila), y no provenían de los centros manufactureros de las tierras altas. Los productos que Yucatán exportaba seguían siendo los

[34] Para ampliar la información sobre el comercio con los puertos caribeños, especialmente con La Habana, véanse los Libros de cargo y data, puerto de Campeche, 1774-1815, en AGI, México 3135-3138; México 3052, Exp. sobre que se permita a los habitantes de Yucatán, 1771; AGN, Intendentes 58, Gobernador al Virrey, 23 de dic. de 1801; AGI, México 1975, Diputados del comercio de Campeche a la Corona, 23 de abril de 1808. AA, Asuntos terminados 8, Testamento de José Antonio Martínez, 14 de dic. de 1796, describe las operaciones de un tratante local en Veracruz, La Habana y Nueva Orleans.

[35] AGI, México 1007, Junta de guerra, 10 de feb. de 1661; AA, Oficios y decretos 4, Obispo Piña y Mazo a un pariente en España, s.f. (hacia 1783); AGI, México 3100, Juan de Isla a Joseph Banfi, 6 de agosto de 1753.

mismos: mantas de algodón, cera de abeja [36] y también miel y sal: todos los primitivos artículos de tributo que los indígenas continuaban obteniendo de forma tradicional.

Utilizando el trabajo forzado de los indígenas, los españoles acabaron haciéndose cargo de las principales salinas costeras [37]. Con la excepción de la explotación de la sal y la cría de ganado, los españoles no tuvieron inconveniente en dejar el grueso de la producción en manos de los indígenas, una vez que las bisoñas industrias del añil y de la grana se hubieron extinguido. No se establecieron fábricas textiles en toda la época colonial. Las mujeres mayas tejían las mantas de algodón, con mucho el principal producto de exportación, en casa, con sus telares de cintura. Las milpas y solares mayas suministraban el algodón en bruto, así como la mayoría del maíz, frijoles, chile y aves de corral que alimentaban a los habitantes de las ciudades. Los apicultores mayas proveían parte de la cera y de la miel, y el resto se recolectaba en el monte, junto con artículos de exportación tan minoritarios como las pieles de venado y la raíz de zarzaparrilla [38].

Estos humildes productos cotidianos difícilmente podían confundirse

[36] La dependencia de la economía local de la exportación de estos dos productos duró desde la conquista hasta finales del siglo XVIII: *Cartas de Indias*, 70-80, Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548; Ordenanzas del Visitador Tomás López Medel, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; RY 1: 70, 152, 184; Ciudad Real, *Relación* 2: 391-392; AGI, México 897, Tesorero de Campeche a la Corona, 30 de agosto de 1705; México 1039, Gobernador a la Corona, 21 de julio de 1724; BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766; AGN, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 16 de oct. de 1771.

[37] «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 359, Lic. Bustamante Andrade a la Corona, 11 de abril de 1587. Los indígenas parecen haber conservado algún derecho a obtener sal para su uso propio a pesar de los intentos de los españoles de monopolizar la extracción tanto para los mercados locales como para el comercio de exportación: RY 1: 92, 100, 196, 2: 73, 193; AGI, México 3139, Real cédula al Gobernador, 22 de julio de 1677; AA, Oficios y decretos 4, Abogado de indios a la Corona, 25 de sep. de 1781, Obispo a la Audiencia de México, 4 de agosto de 1782.

[38] Véanse BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766, y AGI, México 3139, Contador real de Mérida al Virrey, 23 de feb. de 1787, sobre las actividades económicas de los indígenas. El clero nos proporciona una información muy detallada sobre la recolección de cera y la obtención de otros productos del monte, ya que consideraba que estas actividades fomentaban la idolatría y la apostasía: véanse los informes de los obispos en AGI, México 369, 1643, y México 1039, 6 de abril de 1722; y AA, Visitas pastorales 1, Autos de visita, 1764. En relación con la caza y la exportación de pieles de venado, véase AGN, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 27 de sep. de 1771. Sobre el tejido, véase AGN, Historia 498, Expediente sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813 (una versión incompleta de este valioso informe está publicada en el *Boletín del Archivo General de la Nación* 12 [1941]: 223-236).

con las maravillas que alimentaban las fantasías de El Dorado. Pero eran todo lo que Yucatán podía ofrecer, o vender, en aquel tiempo. El tributo continuaría siendo la principal fuente de riqueza y sustento básico de los españoles hasta mucho después de que las principales colonias hubieran evolucionado a una economía comercial más compleja.

El tributo y sus variantes

El tributo adoptó diversas formas. Había, en primer lugar, el tributo ordinario que los indígenas pagaban a los españoles particulares en el marco del sistema de encomiendas, o a la Corona cuando las encomiendas fueron transferidas al control real directo. Las encomiendas fueron en la mayoría de las zonas una institución de transición, caracterizada por concesiones de indígenas a los conquistadores y otros primeros pobladores, mediante las cuales los españoles obtenían un respaldo material a cambio de, supuestamente, la tutela y supervisión de la evangelización de aquéllos. La larga y estable historia de la encomienda en Yucatán es un síntoma del atraso de la región en general, y especialmente de su débil crecimiento económico. La Corona conocía perfectamente este hecho. Con la única excepción de las concesiones a la familia Montejo, que la Corona confiscó pocas décadas después de la conquista, se permitió a las encomiendas privadas continuar en Yucatán hasta 1786 [39]. Entonces, su abolición no levantó más que un ligero murmullo de protesta, ya que, con el transcurso de los años, el tributo ordinario había ido representando paulatinamente una porción menor de la renta total de los españoles. Muy pronto, con la primera tasación, en 1549 [40], el tributo se había convertido ya en una cuota fija de bienes que, después de varias reducciones, quedó establecida en lo que en dinero representarían catorce reales (ocho reales = un peso) anuales por cada hombre y once reales por cada mujer [41]. El número de tributarios indígenas

[39] La real cédula aboliendo la encomienda, de 16 de dic. de 1785 fue promulgada en Yucatán en abril del año siguiente. Para este y otros documentos relacionados con él, véase «Incorporación a la real corona». Sobre la encomienda en Yucatán, véanse los dos estudios complementarios de García Bernal, *Yucatán* y *Sociedad de Yucatán*.

[40] AGI, Guatemala 128, Tasaciones de los naturales de las provincias de Guatemala, Nicaragua, Yucatán y Comayagua, 1548-1551, ff307-369v, Yucatán, 1549.

[41] García Bernal, *Yucatán*, 378-394, resume la legislación sobre tributos en Yucatán durante el siglo XVII. La transición a un impuesto personal plenamente monetario fue gradual y no se completó hasta que se produjo la transferencia de todas las encomiendas a la Corona: AGI, México 3139, Reglamento provisional para el cobro de tributo, 28 de julio de 1786.

disminuyó en términos absolutos durante los siglos XVI y XVII, y mucho más en proporción con el creciente número de españoles, todos los cuales pretendían vivir, de un modo u otro, a costa del trabajo indígena. Al mismo tiempo, la Corona socavaba los menguantes beneficios de las encomiendas con crecientes obligaciones contributivas sobre la renta [42].

El descenso en la renta bruta y neta de las encomiendas no estimuló, sin embargo, el consiguiente cambio a una economía de mercado para afrontar la situación. Y ello porque, mientras esto sucedía, los españoles, tanto los encomenderos como los que no lo eran, habían orientado su energía creativa a la expansión del sistema original de tributación. Cuando sostengo que la economía colonial yucateca se basaba en el tributo, me refiero al tributo en el más amplio sentido de la palabra, comprendiendo en él todos los sucedáneos y suplementos que imaginar se pudiera para burlar las estrictas leyes reales que regulaban lo que oficialmente se entendía como tributo. Este tributo oficial era intocable e imposible de defraudar. La conciencia real podía descansar tranquila mientras estas leyes fueran cumplidas estrictamente, aunque se desentendiera del hecho de que entre los españoles que vivían en Yucatán y una existencia miserable se interponían ciertas modalidades de apropiación directa.

El clero recaudaba su propia forma de tributo, que los misioneros franciscanos sutilmente denominaban limosnas en cumplimiento de la regla de su orden por la cual sus miembros sólo podían mantenerse con las contribuciones voluntarias de los fieles. A diferencia del tributo secular, las limosnas fueron durante mucho tiempo objeto de discusiones entre las autoridades locales indígenas y los frailes y curas seculares que tenían a su cargo las parroquias indígenas [43]. A principios del siglo XVIII, después de una intensa y prolongada polémica entre los franciscanos y los diferentes oficiales reales que pretendían regular y limitar las exacciones eclesiásticas [44], las limosnas se habían convertido también en un

[42] García Bernal, *Yucatán*, 282-297, 399-420. El promedio de los ingresos de las encomiendas cayó desde 1.390 pesos en 1607 hasta 659 en 1666, gravados al 15 por ciento. El gravamen subió hasta el 31 por ciento hacia 1688 (pp. 418-419).

[43] Para obtener detalles sobre estas negociaciones, véanse «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 3167, Franciscanos al Consejo de Indias, 3 de mayo de 1586; BN, *Archivo Franciscano 55, núm. 1142, Información hecha por Fr. Leonardo de Correa, 1636*; AGI, México 369, Información sobre limosnas, 1643; AGI, Escribanía de cámara 308-A, pieza 16, Información ante el Marqués de Santo Floro, 1643; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 81-84 (que alimentaba la ficción de que se trataba de «limosnas y oblaciones [hechas] voluntariamente»).

[44] La lucha para regular las limosnas comenzó en el siglo XVI (véase, por ejemplo, AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas del Visitador Diego García de Palacio, 1584), continuó durante todo el siglo XVII (véanse las series de reales cédulas desde 1627 hasta 1665 compiladas en AA, Oficios y decretos 2, Varias reales cédulas a favor de los indios; AA, Real

impuesto personal uniforme semejante al tributo real, bajo el nombre de obvenciones. El arancel diocesano, que permaneció básicamente inalterado durante el resto del periodo colonial, quedó establecido en doce reales y medio para los hombres y nueve para las mujeres [45].

Tanto la Iglesia como el Estado añadieron varios impuestos adicionales a sus tributos básicos (véase cuadro 1.1). El *holpatan* fue instaurado para mantener el Tribunal de Indios (en ocasiones llamado Tribunal de Naturales), que ofrecía una asistencia legal a los indígenas libre de costas [46]. El impuesto de comunidades fue instituido como una exacción local destinada a sufragar los gastos comunitarios, pero frecuentemente era desviado hacia la necesitada Real Caja. El clero parroquial incrementó sus ingresos con cuotas sobre los bautismos, casamientos y entierros —cuidadosamente jerarquizados de acuerdo con una escala de lujo— y con un pago semanal para cada niño maya que asistiera a las clases obligatorias de doctrina o catecismo. Y a esto debe añadirse una «limosna» de ocho reales que se pagaba al obispo por cada confirmación. La bula de la Santa Cruzada, que los indígenas estaban obligados a comprar, proporcionaba una indulgencia papal que permitía al poseedor comer carne en los días de ayuno, lujo que aquéllos raramente podían permitirse; era una de esas tasas híbridas típicas del sistema colonial español, con carácter eclesiástico pero destinada a la Real Hacienda por cesión papal.

La Iglesia imponía una serie de tasas casi tan onerosas como las estatales. En conjunto, las exacciones complementarias superaban con mucho a las imposiciones tributarias originales, y más todavía, incluso, a partir de 1760, cuando la Corona eximió a las mujeres del tributo real. La lista oficial de impuestos tampoco tiene en cuenta otro grupo de contribuciones extra que todos los miembros de las burocracias real y eclesiástica imponían cuando tramitaban asuntos oficiales con los indígenas. Bajo las denominaciones eufemísticas de «regalías», «limosnas», «be-

cedulario núm. 5, Actas del Capítulo provincial franciscano, mayo de 1657; AGI, Escribanía de cámara 308-A, pieza 15, Información sobre la orden de San Francisco, 1680; México 1035, Memorial del Comisario general franciscano, 28 de julio de 1702), hasta que fueron fijadas finalmente por varios obispos reformistas a principios del siglo XVIII (véase AGI, México 1037, Autos sobre las doctrinas, 1711, y también el material citado en la nota 45).

[45] El arancel preparado por el obispo, en IY, Constituciones sinodales, 1722, ff 217-225v, fue impuesto inmediatamente entre el clero secular, pero los franciscanos aún se resistieron durante una década más: AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 26 de sep. de 1726 y 28 de julio de 1737. Véase también Exp. sobre el sínodo de Yucatán, 1725-1738, en México 1040 (que contiene otra copia de las actas del sínodo).

[46] Hay una detallada descripción del Tribunal (establecido en 1591) y de su historia, personal y funciones en AGI, México 3056, Gobernador a la Corona, 8 de nov. de 1767.

CUADRO 1.1.—*Tasas anuales que una familia indígena debía pagar en el Yucatán colonial (en reales).*

Reales		*Eclesiásticas*	
Tributo (hombre)	14	Obvención mayor (hombre)	12 ½
Tributo (mujer)	11[a]	Obvención mayor (mujer)	9
Comunidades	8[b]	Doctrina	8[c]
Holpatan (a ½ real)	1		
Bula de la Santa Cruzada	4	Obvenciones menores	
		Bautismos (prom. 3 reales)	
		Confirmaciones (prom. 8 reales)	
		Casamientos (prom. 10 reales)	
		Informaciones matrimoniales (prom. 4 reales)	
		Entierros, adultos (prom. de 8 a 20 reales)	
		Testamentos (prom. 4 reales)	
		Entierros, niños (prom. 4 reales)	
		Promedio anual	5[d]
Total	38		34 ½
Total impuestos adeudados		72 ½ reales	

Fuentes: Para las contribuciones eclesiásticas, véase IY, Sínodo Diocesano, 1721-1722, ff 217-225; AA, Aranceles, 1737 y 1756; AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas..., 1774. Para las contribuciones reales, véase AGI, México 3132, Cargo y data, Campeche, 1761; BN, Archivo Franciscano 55 núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán, 1766; AGI, México 3139, Reglamento, 28 de julio de 1786. Sobre las comunidades, véase AGI, México 158, Abogado de Indios a la Corona, 28 de julio de 1668, y AA, Oficios y Decretos 4, Abogado de Indios al Gobernador, 25 de sep. de 1781. Para la Bula de la Santa Cruzada, véase AA, Real cedulario núm. 27, Instrucción..., 1753.
Nota: Promedio elaborado sobre el tiempo de vida de una pareja indígena, con tres niños supervivientes y tres que fallecieran en la infancia.

[a] Pagado por todas las mujeres entre 12 y 55 años, sin tener en cuenta su estado civil; abolido en 1760.

[b] Modificado en el siglo XVII, cuando alcanzó un nivel de 10 reales por adulto, aunque oficialmente fue fijado en 4 reales por persona hacia finales del siglo.

[c] Calculado sobre la base de un huevo y una jarra de aceite de higuerilla semanales, cuota de doctrina normalizada por cada niño.

[d] Basado en un promedio (que cubre un lapso de 20 años) de un casamiento con informaciones matrimoniales, seis bautismos, tres confirmaciones y dos entierros de adultos con testamentos («mandas forzosas» para diversas obras pías) para los padres de la pareja (teniendo en cuenta que el gasto es compartido con otros hermanos).

samanos» y «penas pecuniarias», cubrían un espectro que iba desde ciertas propinas regularizadas (como por ejemplo algunas gallinas, que se ofrecían cuando se presentaba una petición) [47], que acabaron siendo sancionadas por la costumbre cuando no por la ley, hasta exacciones descaradamente desorbitadas y *ad hoc*, inventadas por individuos particularmente emprendedores.

Todos estos suplementos no programados no son, por su naturaleza, cuantificables. Por regla general, el único indicio que tenemos de su existencia es alguna mención ocasional (por ejemplo, una referencia que se hace en 1629 de una cuota que se cobraba a los indígenas sólo por el privilegio de poseer un caballo o una mula) [48]. La referencia no especifica ni la cantidad que había que pagar, ni cuál era la frecuencia de su aplicación, ni tampoco durante cuánto tiempo estuvo en vigor. Y es imposible discernir si se trataba de un invento de un gobernador específico o de una práctica tan generalizada que nadie se preocupaba de mencionarla. Sólo cuando la competencia por el botín se volvía lo suficientemente intensa como para que los funcionarios religiosos llevaran a cabo una investigación sobre los «excesos» de los burócratas reales o, viceversa, salen a la superficie algunos detalles de este tipo de prácticas en los documentos escritos.

Los obispos no tenían participación en las obvenciones del clero parroquial. Su renta oficial provenía en su totalidad de los diezmos, tristemente insignificantes mientras la agricultura comercial no se desarrollara. Como todos los demás, se apoyaron también en los indígenas, que estaban dispensados de pagar diezmos, para salir de la penuria económica. Además de persuadir a la Corona de que se cobraran diezmos a las rentas de las encomiendas, el primer obispo residente aprovechó para establecer su propio sistema tributario, estructurado en parte en torno a las visitas pastorales [49], sentando un precedente tanto para los obispos

[47] AGI, México 897, Francisco de Aróstegui y Félix de Sosa Aragón a la Corona, 5 de julio de 1723. Hay datos sobre las regalías y gratificaciones no autorizadas exigidas por el gobernador y el resto de los funcionarios civiles en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 379-391, Sentencia contra Quijada, 3 de oct. de 1570; AGI, México 359, Provincial y Definidores Franciscanos a la Corona, 22 de junio de 1629; México 158, Razón de lo que obró en su gobierno... (informe de Luis Ramírez), 1665; México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711; México 3056, Protector de indios a la Corona, 11 de mayo de 1770. Hay información sobre las exacciones no oficiales del clero en IY, Constituciones sinodales, 1722, y en los documentos citados en la nota 44.

[48] Mencionada en AGI, México 359, Franciscanos a la Corona, 22 de junio de 1629, y Escribanía de cámara 315-A, Pesquisa y sumaria secreta, 1670.

[49] González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán*, 184-190. Véase también Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 79-93, Alcalde mayor a la Corona, 20 de mayo de 1564; AGI, México 369, Obispo a la Corona, s.f. (hacia 1567).

como para los gobernadores. Estos últimos, mientras deploraban la avaricia episcopal, encontraron en sus propias visitas una lucrativa fuente de ingresos [50].

Una visita de este tipo podía asolar toda la colonia. Tanto los gobernadores como los obispos viajaban con destacamentos de reconocimiento y grandes séquitos, que debían ser alimentados con arreglo a su categoría a costa de los mayas. Sin embargo, la más exagerada gula no puede justificar las listas de provisiones exigidas. El excedente era, sencillamente, otra forma de tributo, que se enviaba a Mérida como parte de los ingresos netos del viaje junto con las cuotas y «penas pecuniarias» que se recaudaban habitualmente. Al tratarse de asuntos oficiales, los indígenas también tenían que hacerse cargo del transporte gratuito de personas y bienes. No era ésta, hay que decirlo, una manera fácil de obtener beneficios. Las distancias eran largas y los caminos escabrosos (las personas más exquisitas o los jinetes menos hábiles viajaban preferentemente en literas, también proporcionadas gratuitamente por los indígenas); la comida y el alojamiento, aunque gratuitos, no eran en absoluto de primera clase. Los gobernadores, comprensiblemente, preferían delegar en sus representantes, enviados desde Mérida, y los obispos raramente hacían más de una visita diocesana en el transcurso de su mandato.

Otras instituciones diocesanas que en los núcleos de colonización estaban enteramente financiadas por donaciones de españoles pudientes, en Yucatán dependían de algún tipo de tributación indígena. En respuesta a ciertas peticiones, basadas en la extremada pobreza de la región, la Corona asignó una porción del tributo de las encomiendas reales como anualidades para el Colegio Jesuita de Mérida, el convento de las monjas concepcionistas (los jesuitas y las concepcionistas estaban entre las dos

[50] El caso más notorio y mejor documentado es el del gobernador Rodrigo Flores de Aldana: AGI, Escribanía de cámara 318-A y 318-B, Visita que hizo en los pueblos de esta gobernación, 1659-1665. Véase también Escribanía de cámara 315-A, pieza 4, Cargos y descargos... residencia de D. Rodrigo Flores de Aldana, 1670, cargo 4. El gobernador llevó a cabo su propia investigación de la visita del obispo: Escribanía de cámara 315-B, pieza 16, Demanda del Obispo Fr. Luis de Cifuentes, 1670, y Escribanía de cámara 317-C, Papeles y recaudos presentados por... Flores de Aldana, 1670. Sobre otras visitas efectuadas por los gobernadores o por sus representantes, véase AGI, México 3048, Franciscanos a la Corona, 20 de mayo de 1572; México 3167, Memorial del Provincial Franciscano, 3 de mayo de 1586; México 1039, Testimonio de la visita ejecutada..., cuads. 4 y 5, 1722 y 1723. Sobre las visitas de los obispos, además del material ya citado en la nota 49, véase AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 15 de nov. de 1600, 30 de abril y 14 de mayo de 1601; México 360, Gobernador a la Corona, 10 de mayo de 1648 (más tres cuadernos de material de apoyo); Escribanía de cámara 308-A, Testimonio de los trasuntos de los indios de 52 pueblos, 1680; México 1036, Testimonio de los doctrineros sobre excesivos derechos, 1711.



órdenes religiosas más ricas del centro de México) y la orden hospitalaria de San Juan de Dios [51]. Las órdenes fueron, en adelante, subvencionadas con cuotas de maíz gravadas a las encomiendas de la Corona.

Estos subsidios, las obvenciones, los impuestos personales secundarios y la multitud de gratificaciones extra asociadas a los cargos son fácilmente catalogables como simples extensiones del sistema tributario original. Otras exacciones, al tener un parecido superficial con el comercio, son más difíciles de discernir, pero deben ser incluidas en la misma categoría.

Los españoles de Yucatán, tanto los que tenían cargos como los simples ciudadanos, se entregaban, ya fuera personalmente o por medio de representantes, a toda una serie de lo que a primera vista parecían ser transacciones comerciales con los indígenas. Estas actividades se integraron convenientemente bajo el epígrafe de tratos o granjerías para tranquilizar la conciencia de la Corona y, sin duda, también para su autojustificación. Pero, fuera cual fuera la designación que se utilizara, no debería ocultarnos la diferencia que existe entre la apropiación por la fuerza y el genuino intercambio comercial, en el cual los precios pueden estar desvirtuados por la diferencia de poder entre las dos partes implicadas, pero en el fondo siempre es hasta cierto punto voluntario. El propio desasosiego moral de los españoles respecto a estas actividades, dejando a un lado la explicación que ofrecían a la Corona, se advierte en el gran número de misas encargadas y otros legados piadosos en favor de los indígenas con los que se había tenido tratos comerciales, «por vía de escrúpulo, si acaso en algo les hubiere perjudicado», que acompañaban a las habituales misas en provecho del alma del testador [52].

Sólo una definición de comercio tan vaga como para perder su sentido podría abarcar el sistema de repartimiento, que no tardó en convertirse en el principal mecanismo de obtención de productos exportables de los indígenas y, de este modo, en el principal método para generar riqueza. En Yucatán hay pocos indicios de una venta forzosa de productos que pudiera parecerse al célebre repartimiento de efectos del Perú, donde las mulas en condiciones deficientes y otros bienes inservibles eran endosados a los indígenas a precios exorbitantes [53]. Aquí el repartimiento operaba más frecuentemente en la dirección opuesta, ya que se efectuaban pagos anticipados a los mayas a cambio de la entrega de una cantidad concreta de productos en un periodo estipulado de tiempo [54]. Prácticamente cualquier tipo de producto autóctono debió de ser obtenido de esta forma, desde la zarzaparrilla y el copal recolectados en el monte hasta el maíz, el algodón y otros productos básicos. Las mercancías más deseadas y los artículos más comunes de repartimiento eran la cera de abeja y el tejido de algodón, para los que se anticipaban tanto los pagos como el algodón. Tal y como las practicaban los gobernadores provinciales y sus «criados» o agentes, estas transacciones eran tan desfavorables para los indígenas, que sólo una rotunda coerción física podía inducirles a aceptarlas [55].

A pesar de las frecuentes y vehementes denuncias contra los repartimientos, la Corona los toleraba por el mismo motivo por el que permitía que las encomiendas continuaran existiendo: por el reconocimiento de que, de no existir, la base económica de la colonia sería extremadamente frágil. Los gobernadores y otras partes interesadas sostenían que el repartimiento era beneficioso para los mayas, ya que les permitía ahorrar dinero para pagar sus tributos. Dejando aparte los fuertes indicios de sus perniciosos efectos, el argumento más contundente era la indigencia en que quedarían los españoles si fuera abolido [56].

[51] AGI, México 3139, Resumen de los productos de las encomiendas, 28 de julio de 1786. El subsidio a las concepcionistas comenzó a pagarse en 1610 (México 3167, Consulta del Consejo de Indias, 11 de agosto de 1639), y a los jesuitas desde 1627 (México 3052, Real cédula al Gobernador, 7 de mayo de 1627).

[52] AA, Capellanías 1, Testamento de Juan Antonio Garrido, 24 de agosto de 1781. Otras secciones del AA, especialmente «Asuntos terminados», contienen testamentos (o en ocasiones simplemente extractos de legados piadosos) con cláusulas semejantes, redactados por toda la diócesis. Véase también Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 524-525, donde se cita otro ejemplo, éste proveniente del ANM. Cogolludo, Lib. 6, cap. 9, menciona las restituciones que un gobernador hizo a los indígenas desde su lecho de muerte, «señal cierta que no se granjea con segura conciencia».

[53] Juan y Ulloa, *Noticias secretas*, 239-250.

[54] Sobre los repartimientos en Yucatán, véase García Bernal, *Sociedad*, 126-133. Para conseguir información sobre un sistema semejante en Chiapas y Oaxaca, véanse Hamnett, *Politics and Trade in Southern Mexico*; Wasserstrom, *Ethnic Relations in Central Chiapas*, cap. 3, y Gosner, «Soldiers of the Virgin», cap. 2. En ocasiones, además del dinero, se daban artículos aunque el propósito fundamental, como ocurría en Yucatán, era obligar a los indígenas a producir mercancías para la exportación (grana y mantas en Oaxaca, cacao y mantas en Chiapas).

[55] De nuevo es el juicio de residencia del gobernador Flores de Aldana el que nos proporciona la información más detallada. Véase especialmente AGI, Escribanía de cámara 318-A, Averiguación que... Fr. Luis de Cifuentes..., 1669. Cogolludo, Lib. 7, caps. 8 y 15, Lib. 10, caps. 8-13, hace mención de denuncias más antiguas y de los infructuosos intentos de la Corona desde 1580 hasta su propia época (en la década de 1650), para controlar estos abusos. Las investigaciones que se efectuaron posteriormente fueron esencialmente variaciones sobre el mismo tema: México 1035, Memoriales sobre abusos de repartimientos de patíes y cera, 1700; México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711; México 1020, Exp. sobre repartimientos y servicio personal, 1722-1724 (todo el legajo); AA, Oficios y decretos 4, Abogado de indios a la Corona, 12 de agosto de 1782.

[56] AGI, México 1037, Defensor de naturales a la Corona, 15 de sep. de 1711, México 1020, Cabildo de Mérida al Obispo, 16 de nov. de 1723; México 1021, Gobernador a la

Los indígenas sabían bien cuáles eran los variados métodos que los españoles usaban para engañarles en estas transacciones. Los agentes de repartimiento confirieron a la consigna «compra barato y vende caro» un significado especial. El pago que se adelantaba por la tela y la cera estaba muy por debajo del precio de mercado. A su vez, la cantidad aportada de algodón en rama que se adelantaba era pesada con defecto, de modo que los mayas tenían que aportar no sólo la mano de obra, sino también parte del material. Por si esto fuera poco, cuando se recogían los productos, se usaban pesos y medidas fraudulentos, de modo que la «libra» de cera que se demandaba era más pesada que la libra corriente y la medida de la tela, más larga. Los indígenas también sabían que cuando tenían que comprar algodón o cera para completar las cuotas, los españoles, que controlaban la práctica totalidad del mercado local, se lo vendían a dos o tres veces el precio de compra que ofrecían. Esta gran discrepancia en los precios, siempre en favor de los españoles, fue, claro está, una de las razones por la que estos últimos tuvieron en primera instancia que utilizar la fuerza para arrancar los productos a los mayas.

Cuando estos abusos eran especialmente notorios, o las cuotas tan excesivas que llegaban a interferir la producción de alimentos, los párrocos y encomenderos, que tenían su base económica en la propia supervivencia de los indígenas, protestaban en su nombre. Los agentes de repartimiento, que actuaban en nombre del gobernador o de sus lugartenientes, eran los peores infractores. Los repartimientos no oficiales, a través de los cuales el resto de la élite colonial explotaba el mismo recurso, parecen haber ofrecido mejores, o menos desfavorables, condiciones, supuestamente porque no les quedaba más remedio. Prácticamente cualquier español podía maltratar físicamente a cualquier indígena con toda impunidad. Pero unas pocas patadas y bofetadas, humillantes como eran para los dirigentes indígenas, no tenían el mismo efecto coercitivo que los encarcelamientos y los azotes que propinaban los agentes oficiales por el incumplimiento de las cuotas o por querellas sobre las condiciones del trato. Los comerciantes ordinarios a veces hacían concesiones o aplazaban la recogida, del mismo modo que los curas y los encomenderos permitían que los pagos de las tasas se retrasaran. Los representantes del gobernador, en cambio, eran implacables, ya que tenían que rendir cuentas a sus superiores, que trataban de amasar o recuperar sus fortunas durante su corto mandato.

Corona, 12 de feb. de 1724; México 1039, Gobernador a la Corona, 21 de julio de 1724. Véase también una investigación efectuada en 1755 por el gobernador para demostrar que los repartimientos eran provechosos para los indígenas (México 3048, Testimonio... sobre el repartimiento de patíes y cera).

Algunos de los intercambios económicos que tenían lugar entre indígenas y no indígenas sí pueden ser definidos legítimamente como comercio [57]. Los españoles, y en algunos casos los mestizos y los mulatos, controlaban la distribución de los escasos artículos que los mayas habían adoptado o necesitaban pero que no producían ellos mismos. Se trataba principalmente de herramientas de metal, pólvora (que acabó siendo requisito indispensable en cualquier fiesta, aparte de ser usada en la caza) y aguardiente de caña. También proveían cuando menos parte de la sal y el cacao que consumían los mayas, y los poquísimos productos de lujo de gusto europeo que poseían las élites indígenas. Parece ser que estos artículos sí eran demandados y libremente adquiridos por los mayas. Los mayas comunes raramente tenían dinero contante y sonante. Estas transacciones eran semejantes en su funcionamiento a repartimientos privados, en los cuales el comprador contrataba una posterior entrega de maíz, algodón, cera o algún otro producto a cambio del artículo adquirido. La distinción estaba en la naturaleza voluntaria (hasta donde conocemos) de estos intercambios [58].

Es imposible calcular la magnitud de este comercio. Sin embargo, si las actividades de los tratantes y comerciantes en las áreas rurales pudieran ser cuantificadas, sospecho que nos encontraríamos con que la mayoría de ellas tomaban la forma de repartimientos forzados o de cualquier otro tipo de apropiación, estando el comercio genuino en su mayor parte limitado a los vecinos. La pobreza, combinada con una cierta predisposición cultural contra los europeos, hacía de los indígenas unos pésimos clientes. Compraban poco, y las herramientas y baratijas que adquirían se transmitían como valiosas reliquias de generación en generación [59]. Los españoles frecuentemente expresaban su perplejidad y frustración por la insensibilidad de los mayas hacia las lisonjas de una eco-

[57] Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 513-536, aporta mucha información sobre las actividades de vendedores ambulantes en el ámbito rural.

[58] «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 3048, Autos sobre venta de vinos a los indios, 1609; México 1037, Defensor de naturales a la Corona, 15 de sep. de 1711; México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723. Véase también la serie de registros parroquiales, 1782-1784, en AA, Visitas pastorales 3-6.

[59] Los artículos españoles enumerados con más frecuencia eran los machetes, las escopetas, las imágenes de santos, las cucharas de plata y las joyas de oro (entre ellas rosarios); véase, por ejemplo, Roys, *Titles of Ebtun*, 294-297, 326-329, 340-341; AEY, Tierras 1, núm. 14, Testamento de Antonio Tamay, 17 de oct. de 1764; Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 483, y Philip Thompson, «Tekanto», 112-115, que resume el contenido de todo el conjunto de testamentos de los archivos del cabildo de Tekanto, 1720-1820.

nomía de mercado. Se diría que la falta de poder adquisitivo como explicación de la baja demanda aún no había alcanzado la categoría de verdad económica.

Una forma de intercambio que al parecer se apartaba de la pauta general de coerción era la adquisición de productos alimenticios para el abastecimiento de los mercados urbanos, como complemento de los productos tributados habituales. No hay razón para dudar de que los mayas que residían en los barrios de Mérida y de otros centros españoles criaban voluntariamente cerdos y cultivaban verduras y frutas en sus solares para venderlos en las ciudades. La élite indígena que producía maíz, frijoles, algodón, fruta y cacao a escala comercial también participaba en un intercambio comercial genuino [60]. La élite tenía ciertas prerrogativas que no estaban al alcance del campesino de subsistencia; tenía capacidad para producir sustanciales excedentes que podía llevar directamente al mercado, puesto que controlaba el transporte de la colonia y tenía la suficiente experiencia y conocimiento como para negociar directamente con los oficiales que se encargaban de las alhóndigas.

Los mayas que no pertenecían a la élite trataban con intermediarios españoles, es decir, con los comerciantes de grano y los representantes de los gobiernos provincial y municipal que viajaban por las áreas rurales comprando pequeños lotes a los habitantes de los pueblos. Pero incluso en estas aparentemente inocuas transacciones, gracias a las cuales los campesinos indígenas podían ganar dinero a través de la venta de maíz cultivado por encima de sus propias necesidades de subsistencia y cuotas de tributo, subyace un elemento de coerción. Si bien es cierto que parte del grano constituía un excedente genuino que podía ser vendido libremente en un mercado más o menos abierto, el hecho es que no era producido *libremente*, ya que tenemos noticias de que cada indígena estaba obligado a cultivar anualmente una determinada cantidad de milpa, porque «si no se les mandaran no cultivaran para los vecinos ni para sí» [61]. Y las compras que llevaban a cabo los representantes del gobernador parecen haber sido sencillamente otro tipo de apropiación, en este caso con el pretexto del abastecimiento de los mercados urbanos. Aun cuando los indígenas recibieran algún pago, las transacciones tenían lugar bajo coacción y a precios confiscatorios [62].

[60] Para un análisis de la base económica de la élite maya, véase capítulo 6.

[61] AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723. Véase también Cogolludo, Lib. 10, cap. 13.

[62] AGI, México 158, Auto de la Audiencia de México, 23 de julio de 1660; Testimonio de las sentencias dadas..., 11 de nov. de 1667; AA, *Oficios y decretos* 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781; AGI, México 3103, Certificado del Mayordomo del pósito, Mérida, 4 de oct. de 1784. Véanse también Cogolludo, Lib. 7, caps. 8 y 15, y AGI, México 359, Provincial y Definidores Franciscanos a la Corona, 10 de feb. de 1629, sobre las actividades de los representantes comerciales de los gobernadores.

Durante los periodos de escasez, la apariencia del comercio desaparecía completamente, ya que los comisionados registraban los pueblos para requisar cualquier reserva de maíz que los indígenas fueran incapaces de ocultar [63]. La justificación que se ofrecía para estas ventas forzadas era que evitaban el acaparamiento y la escasez y aseguraban el aprovisionamiento de los centros de población a precios estables. Algunos descontentos se quejaban de que era sencillamente el recurso de unos pocos para monopolizar el mercado del grano en beneficio propio. Fuera quien fuera el que sacara más beneficio de este sistema, el consumidor urbano o el intermediario, lo que está claro es que las pérdidas eran para el productor indígena.

El abastecimiento de las ciudades siempre ha sido prioritario para cualquier tipo de gobierno, aunque sólo sea para evitar los disturbios urbanos. La táctica de asegurar un aprovisionamiento regular y barato de grano a la población urbana a costa del productor rural no fue en absoluto una innovación colonial, y tampoco española, sino que se trata de una tradición mediterránea que tiene sus raíces en los tiempos de los romanos. Podríamos tal vez concebir la aplicación de este sistema en Yucatán como una simple extensión de una política generalizada que los gobiernos municipales empleaban en España y en muchas zonas del imperio, y a la que se ha hecho en parte responsable del empobrecimiento del ámbito rural castellano y de la decadencia de su agricultura en el siglo XVII [64]. Sin embargo, pienso que hay una significativa diferencia entre los esfuerzos por controlar o manipular las fuerzas del mercado mediante la limitación de los precios y las restricciones a la exportación, como sucedía en Castilla, y el colapso total de los mecanismos habituales de la oferta y la demanda mediante el recurso de la coerción abierta o la amenaza de practicarla. A pesar de la teminología comercial con que los españoles disfrazaban en Yucatán sus requisas de grano y otros «tra-

[63] Cogolludo, Lib. 6, cap. 9 (hambruna de 1571-1572), y Lib. 12, cap. 21 (hambruna de 1650-1651). Hay mucha información sobre las requisas de grano, privadas y oficiales, en los informes sobre la hambruna de 1769-1774 que se encuentran en AGI, México 3057 (por ejemplo, *Testimonio del informe* hecho por el Ilustre Ayuntamiento sobre la mortandad de tributarios, 1775). Consúltese también Patch, «Colonial Regime», 314-318, que resume los documentos referentes a la incursión de un comisionado en 1773. Respecto a la hambruna de 1804, véase AA, Oficios y decretos 5, Gobernador a los curas, 17 de dic. de 1803, y Gobernador al Obispo, 31 de dic. de 1803 y 13 de abril de 1804.

[64] Vicens Vives, *Historia económica de España*, 346-347. Lynch, *Spain under the Habsburgs* 2: 146, da más importancia a los elevados impuestos.

tos y contratos» con los mayas, estas transacciones continúan pareciéndose más al tributo que a una actividad mercantil.

Esta distinción puede parecer insustancial. Este tipo de relaciones, ya sea en España o en las Indias, pueden quedar reducidas a una fórmula básica que también se presenta en otras sociedades agrarias estratificadas en todo el mundo: un modelo de dominación en el cual un grupo dirigente respaldado por la autoridad del Estado puede explotar los recursos de un campesinado que de otro modo sería marginal, y así integrarlo en la órbita de una economía de mercado. Con todo, la diferenciación entre los diversos métodos utilizados para extraer el excedente sí es significativa, ya que el tributo, el intercambio comercial desigual, el trabajo asalariado y otros tipos de empleo directo requieren un comportamiento y unas adaptaciones cognitivas diferentes por parte del grupo subordinado.

Pero mucho más significativo que la distinción entre el tributo y el comercio es el hecho de que los españoles se limitaran a hacer uso de la economía indígena, dejando la mayor parte de los medios de producción en manos de los mayas. La lucha por la tierra entre las comunidades indígenas y las haciendas fue un acontecimiento tardío en Yucatán, no porque los españoles fueran especialmente respetuosos con los derechos de propiedad de los indígenas, sino porque tenían pocos incentivos para violarlos. Durante la mayor parte de la época colonial, justo hasta el momento en que se produjo la notable expansión mercantil de finales del siglo XVIII, estimulada por el desarrollo de la agricultura comercial a gran escala, hubo en la colonia tierra más que suficiente para satisfacer las demandas españolas y las necesidades de los indígenas [65].

Sistemas de trabajo

La mano de obra siempre fue un recurso mucho más escaso que la tierra en el Yucatán colonial, pero al parecer no fue lo suficientemente escaso como para estimular un cambio hacia modos de explotación más eficientes. Aunque los españoles se lamentaban constantemente de la escasez de mano de obra, no dejaron de utilizar los incómodos turnos de trabajo rotatorios para obtener la mayoría de la mano de obra que exigían además de la producción de bienes para el tributo. El sistema de tandas controladas por el estado, instituido cuando el trabajo obligatorio fue separado de las obligaciones tributarias de la encomienda, funcionaba de modo semejante en todas las colonias. Sólo variaba su denominación. En Yucatán, lo que se llamaba «servicio personal» no parece haber diferido significativamente de la mita de las colonias andinas y del repartimiento de mano de obra (que no debe ser confundido con el repartimiento de bienes o dinero) del resto de Nueva España. El principal hecho que diferenció a Yucatán del resto de las colonias fue, como en tantos otros aspectos del régimen colonial, la ausencia de innovaciones. En Perú y en México, los españoles evolucionaron hacia el trabajo asalariado y el peonaje a medida que fue aumentando la diferencia entre la oferta y la demanda de mano de obra. En Yucatán reaccionaron de un modo característico: expandiendo el sistema original de prestaciones personales.

[65] La tenencia y adquisición de tierras en la época colonial son tratadas en los capítulos 9 y 12.

Todos los miembros adultos y sanos de una comunidad indígena estaban sujetos a una serie de turnos de trabajo obligatorio, algunos establecidos por la ley, otros sancionados por la costumbre y otros no definidos por ninguna de las dos. Pueden distinguirse tres categorías principales en esta confusa mezcla de demandas. En primer lugar estaban los tequios locales (de la voz náhuatl *tequitl*), una tasa comunitaria que consistía en un día semanal de trabajo para proyectos locales, tales como la construcción y reparación de iglesias, y los servicios a los propios dirigentes indígenas. Este tipo de tareas parecen haber sido obligaciones bien arraigadas ya en tiempos prehispánicos [66]. Aunque no siempre estaban explícitamente ratificadas por las autoridades coloniales, el hecho es que continuaron siendo llevadas a cabo sin su interferencia. Había un segundo nivel de obligaciones cívicas, en este caso impuestas por el Estado, que consistía en la realización de grandes obras públicas (caminos, fuertes, la catedral y otros edificios públicos), en el mantenimiento de un servicio de correo entre pueblo y pueblo, de albergues para viajeros en cada una de ellos, y en la organización del transporte de cualquier mercancía o persona relacionada con asuntos oficiales. La Iglesia exigía servicios semejantes para la circulación de sus mensajes, bienes y personal. Por ejemplo, siempre que un sacerdote viajaba fuera de su residencia en la cabecera de su parroquia para decir misa o administrar el viático en algún pueblo dependiente, los indígenas tenían que enviarle un caballo o una litera, así como proporcionarle alimentos durante su estancia [67].

[66] Chamberlain, *Pre-Conquest Tribute*.

[67] Véase AGI, México 158, Representación Abogado de indios a la Audiencia de México, 1663, y Abogado de indios a la Corona, 28 de julio de 1668, para una descripción de los diversos servicios comunitarios obligatorios. Sobre el servicio en las casas reales, correos, obras públicas estatales y transportes, véase AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; México 1021, Gobernador a la Corona, 12 de feb. de 1724;

La tercera categoría de turnos de trabajo, el *servicio personal*, estaba concebida para satisfacer las demandas privadas de trabajo de la colonia, y en teoría funcionaba como una oferta laboral regulada por el gobierno. Cada comunidad era gravada con una cuota semanal de trabajadores, tanto hombres como mujeres, llamados semaneros, que eran asignados a españoles particulares mediante «mandamientos» oficiales que especificaban el número de trabajadores del total de la reserva de mano de obra a los que cada uno tenía derecho.

El servicio personal compitió con el repartimiento por el título de imposición colonial más detestada, si hemos de creer a los defensores locales de los derechos indígenas. A pesar de la reiterada insistencia de la Corona en que los mayas no debían ser obligados a trabajar contra su voluntad [68], nadie se preocupaba de fingir que el servicio personal era algo distinto del trabajo forzoso. Sin embargo, la razón por la que los indígenas lo consideraban tan molesto no está tan clara a primera vista. A finales del siglo XVI, la producción de añil había cesado y las mulas y los caballos habían sustituido en buena medida a los tamemes (o porteadores indígenas) en el transporte local [69]. El sistema había evolucionado ostensiblemente hacia una obligación menor que no iba más allá de aproximadamente una semana anual de servicio doméstico para cada tributario, por el cual tenía que percibir un salario mínimo estipulado.

El salario mínimo estaba, desde luego, lejos de ser principesco: establecido inicialmente en dos reales semanales, fue elevado a tres reales para los hombres a finales del siglo XVI, y a principios del siglo XVIII subió a cuatro reales para los hombres y a tres para las mujeres, a lo que había que sumar las raciones durante el servicio fuera de casa [70]. Una de las justificaciones que se ofrecían para los turnos de trabajo, y también para los repartimientos, era que permitían a los indígenas ganar

México 1040, Gobernador a la Corona, 19 de marzo de 1734, y Cuaderno de autos sobre servicio de correos, 1737. Nadie parece haber cuestionado la obligación de proporcionar medios de transporte a los curas que viajaban fuera de las cabeceras, pero sí la cantidad de alimentos: AGI, México 1037, Testimonio de autos... entrega de las doctrinas, 1711; México 1039, Testimonio de la visita... de Hunucma... a Valladolid, 1722.

[68] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 101-102, Real cédula a la Audiencia de los Confines, 13 de dic. de 1551; Ordenanzas del visitador López, 1552; AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas del visitador García de Palacio, 1584.

[69] Sobre la controversia acerca de los tamemes indígenas, véase Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 107-160; AGI, Justicia 1016, ramo 6, piezas 1 y 2, Francisco de Palomines con los encomenderos de Yucatán, 1573-1579.

[70] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 2: 102-108, Traslado del concierto..., 27 de oct. de 1553; AGI, México 1020, Gobernador a la Audiencia de México, 16 de sep. de 1722. En los pueblos, los semaneros recibían tan sólo 3 reales: AGI, México 3168, Arancel Diocesano, 1737.

dinero para pagar sus impuestos. A pesar de todo, basándonos en el salario estipulado, un indígena habría necesitado doce semanas de trabajo para poder pagar sus imposiciones legales en el siglo XVII (véase cuadro 1.1), y una mujer, dieciocho semanas, sin tener en cuenta la infinidad de suplementos no autorizados ideados por la fértil imaginación colonial.

Pero sólo al pasar del terreno de la reglamentación al de la práctica es cuando salen a la luz los aspectos realmente molestos del servicio personal. Las quejas más frecuentes eran el pago por debajo del salario oficial o la ausencia total de éste. El periodo usual de servicio se convertía en tres o cuatro semanas en lugar de una, o bien se ampliaba a cualquier periodo según el capricho del patrón, a menos que el semanero consiguiera escapar [71]. A esto debe añadirse el tiempo extra, no remunerado, que les llevaba a los indígenas desplazarse a pie desde su pueblo al lugar de trabajo. Los indígenas solían ser reclutados en un radio de veinte leguas, u ochenta kilómetros, para trabajar en Mérida, pero he encontrado referencias de indígenas que acudían desde Oxkutzcab y Tixcacaltuyu, que están a unos cien kilómetros de distancia [72]. Además, había un día extra de trabajo, tampoco pagado, y estaba la «propina» de un hato de leña que cada semanero tenía que ofrecer al tandero u oficial que tenía a su cargo las asignaciones de mano de obra en las ciudades; por si fuera poco, las mujeres que hacían servicios domésticos en éstas iban habitualmente acompañadas por sus maridos e hijos, que se veían obligados a llevar a cabo servicios extra, gratuitos, que se sumaban a sus tareas corrientes [73]. Con cada nuevo detalle, el servicio personal se parece cada vez menos a lo que uno llamaría «trabajo asalariado».

Los españoles justificaban los turnos de trabajo con los argumentos típicos de aquellos grupos que tratan de obtener mano de obra barata de otros grupos sometidos contra su voluntad. Los mayas padecían de una enfermedad común a todos los indígenas de Latinoamérica, a otras gentes colonizadas, a los esclavos y a las clases bajas en general: eran,

[71] AGI, México 3048, Representación de Fr. Francisco de la Torre et al., 20 de mayo de 1572; México 1020, Certificado del Escribano mayor de gobierno, 27 de julio de 1722; México 1039, Testimonio... vejaciones a los indios, 1722, y Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722; AA, Asuntos terminados 5, Cuentas del Colegio de San Ildefonso, 1786. Hay datos sobre abusos semejantes en los servicios de trabajo para la Iglesia en AGI, México 1039, Testimonio... indios que trabajaban en la fábrica de la catedral, 1724.

[72] AGI, México 1020, Gobernador a la Audiencia, 16 de sep. de 1722.

[73] AGI, México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722; Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; AGN, Historia 498, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791, en Exp. sobre el establecimiento de escuelas, 1790-1805.

«inclinados por nativa propensión, a vivir ociosos», poco dispuestos al trabajo e insensibles a los estímulos que se les ofrecían [74]. Para algunos de los observadores, la explicación no estaba tanto en el vicio de la holgazanería como en una casi santa indiferencia hacia los bienes terrenales, un ascetismo que, aunque loable en la teoría o cuando lo practicaban unos pocos anacoretas, era un serio obstáculo para el progreso económico cuando era general entre la masa de pobres que habían de trabajar. Los españoles de Yucatán encontraban algo enfermizo, cuando no pasivamente desafiante, en la capacidad de los mayas para contentarse con un puñado de tortillas y frijoles, una choza miserable y no más posesiones de las que pudieran cargar sobre sus espaldas.

Los historiadores han tendido cada vez más a considerar estas declaraciones de la élite sobre la pereza y/o ascetismo de las masas como una característica general, por no decir predecible, de las relaciones de clase en la transición de los sistemas de producción precapitalistas a los capitalistas, ya sea en un contexto interracial colonial o no [75]. Estas manifestaciones reflejan un profundo conflicto entre los conceptos, valores y modos de vida característicos de una agricultura de subsistencia y las demandas de una economía capitalista en expansión, o eso se suele decir. Las quejas sobre la profunda aversión al trabajo que muestran las clases bajas expresan las frustraciones de los empresarios agrícolas e industriales de cualquier nacionalidad que pretenden crear una fuerza de trabajo disciplinada y fiable a partir del poco prometedor sustrato de las poblaciones agrarias premodernas. Los campesinos de todo el mundo, se dice, valoran más el excedente de tiempo que el de producción y, por consiguiente, nunca trabajarán para otros si no es por la fuerza, ni trabajarán más de lo necesario para satisfacer sus propias necesidades tal y como ellos mismos las definirían.

[74] AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; México 886, Consulta al Consejo de Indias, 10 de julio de 1729; México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766; AA, Oficios y decretos 4, Obispo al Ministro de las Indias, julio de 1784; AGI, México 3168, Manuel Pacheco a la Diputación Provincial, 10 de dic. de 1813. Para una muestra comparativa de esta concepción habitual de los colonizados, véase Alatas, *Myth of the Lazy Native*.

[75] La idea del conflicto cultural entre la actitud frente al trabajo del campesinado rural y las demandas de la producción industrial ha sido tomada en su mayor parte de E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», y de Gutman, «Work, Culture, and Society». Para interpretaciones similares aplicadas a la agricultura a escala comercial en las Américas anglosajona y latina, véanse Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, 285-324, y Bauer, «Rural Workers», 48-59. Rodgers, «Traditions, Modernity, and the American Industrial Worker», analiza la interpretación cultural de Gutman y atribuye el absentismo, la elevada movilidad y otros signos de inadaptación a las inestables condiciones del empleo en la industria.

Aunque estoy de acuerdo con cualquier tentativa de introducir una dimensión cultural en los a menudo simplistas análisis de las relaciones económicas, encuentro varios inconvenientes para hacerlo en este caso. Si los campesinos no trabajan más que el mínimo indispensable para satisfacer sus propias necesidades, entonces el conflicto, aunque habitualmente se haya ubicado en el particular contexto histórico del ascenso del capitalismo industrial, rebasaría cualquier momento histórico específico; sería un conflicto relacionado con el excedente, que podría surgir en cualquier sociedad compleja —precapitalista, capitalista o socialista— que se apoye en una parte de la población para producir alimentos u otro excedente agrícola cualquiera para el beneficio de otros. La propensión a la autarquía familiar es tan intolerable para un señor feudal o para un planificador socialista como para un señor de ingenio o un fabricante de tejidos. Siempre será necesaria alguna clase de coerción, ya sea ejercida directamente a través de métodos estrictamente políticos (tributo, esclavitud, prestaciones personales), o indirectamente a través de la presión económica, reforzada la mayor parte de las veces por el poder político. La presión económica se ejerce provocando una descompensación entre las necesidades que el campesino percibe y su capacidad para satisfacerlas. Y esto puede conseguirse o bien privando a los campesinos de su tierra, de modo que no les quede otra opción que trabajar para otros, o bien redefiniendo las propias necesidades mediante el habitual sistema tributario o, en economías más refinadas, gracias al señuelo de los productos de consumo. Ambos procesos, en ocasiones estimulados por el constante aumento de la población, pueden combinarse perfectamente para obligar a los campesinos a irrumpir en el mercado de trabajo.

La omnipresencia del uso de la fuerza en las relaciones de la élite con el campesinado apunta hacia la idea de que está teniendo lugar un conflicto básico, cuando no inherente. También plantea algunos interrogantes acerca del papel de los valores o mentalidades. El caso específico de Yucatán, como otros muchos que podrían citarse, indica que la traducción a términos culturales de los argumentos moralistas proferidos por las élites de la época —es decir, la sustitución de vaguería e irreflexión por mentalidad precapitalista o campesina— puede continuar oscureciendo la naturaleza del conflicto.

Desde antes de la conquista, los grupos gobernantes de Yucatán han recurrido en un momento u otro a la mayoría de los métodos habituales de obtención de los excedentes producidos por el campesinado local, en el contexto de lo que debe ser considerado como un sistema económico premoderno. (No está nada claro que, incluso en el auge de la expansión del henequén en el siglo XIX, podamos hablar de un modo de producción

capitalista, en el sentido estricto de la palabra [76].) La antigua dependencia del tributo y de las prestaciones personales, que continuó tras la conquista, acabó dando paso al control directo sobre la tierra y sobre la mano de obra cuando se aceleró el ritmo del comercio exterior. Pero las condiciones en las que los agricultores arrendatarios y los peones trabajaban en las haciendas, ya fueran duras o benévolas, están separadas por un abismo del empleo asalariado. Lo que subyace a las diversas modificaciones de la economía local, que incluyen cambios en los sistemas de tenencia de la tierra y de reclutamiento de la mano de obra, es más un simple conflicto de intereses que de mentalidades.

De hecho, es imposible decir si fue el sistema campesino de valores el que hizo a los mayas coloniales inmunes a los incentivos económicos ordinarios, ya que los españoles nunca pusieron a prueba su versión de esta hipótesis. No ofrecieron a los indígenas ni los precios de mercado que estaban en vigor por sus productos, ni el salario estipulado por su trabajo. En ambos existía un mercado libre, pero los indígenas no participaban activamente ni recibían ningún beneficio de él. Los españoles que tenían el poder de disponer de los productos del tributo de un modo u otro, los desviaban y vendían a muchas veces el precio de «compra». Del mismo modo, aquellos que eran capaces de asegurarse una asignación de semaneros mayor de la que necesitaban, alquilaban el sobrante a sus vecinos menos influyentes, cobrando por ello el jornal estipulado para la mano de obra no cualificada (el cual era de dos reales diarios *más* las raciones, que suponía tres veces la tarifa del servicio personal) y se embolsaban la diferencia [77].

En el imperio español, la justificación oficial del servicio personal y del resto de los sistemas híbridos de trabajo asalariado obligatorio era que servirían como transición al trabajo asalariado libre mientras los indígenas se acostumbraban a la economía monetaria. Esta debió de ser la pretensión inicial de la Corona. También es posible que en algunas

[76] El estudio más detallado de la economía del henequén, incluyendo el reclutamiento de la mano de obra, es el de González Navarro, *Raza y Tierra*. No me refiero a las duras condiciones de las haciendas de henequén, que constituyen algunas de las mejores —o peores— pruebas utilizadas por Turner para exponer el México de Porfirio Díaz en *Barbarous Mexico*, sino a la continuidad de un sistema de trabajo obligatorio apoyado por el estado.

[77] AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722; México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722. Esta es una de las alegaciones que ni el gobernador ni los cabildos intentaron refutar. Para información sobre los jornales más habituales, véase AA, Asuntos terminados 5, Cuentas del Colegio de San Ildefonso, 1786, y Cuentas de Fábrica 1, que contiene diversas cuentas de la construcción de iglesias, 1784-1816.

colonias los indígenas fueran considerados como empleados potenciales que habían de ser motivados o forzados a vender su trabajo. Algunos historiadores incluso han contemplado el paso al pago en dinero de los tributos y de las tasas en general como un mecanismo alternativo de reclutamiento de mano de obra, uno más en «una serie de estrategias destinadas a atraer a gentes con mentalidad precapitalista al mercado del trabajo» [78].

Este tipo de interpretaciones, basadas en sutiles análisis de las fuerzas de mercado, son tal vez más apropiadas para las complejas estructuras de una economía moderna. Pero no encajan fácilmente en el Yucatán colonial, y desvirtúan lo que es, en esencia, un régimen colonial muy sencillo en la teoría y también en la práctica. Acostumbrados como estamos a considerar la colonización europea como parte del proceso general mediante el cual Europa y el resto del mundo han evolucionado hacia la era moderna, nos olvidamos en ocasiones de que la expansión ultramarina española fue también una prolongación de su pasado medieval de reconquista. El régimen colonial permaneció en Yucatán (y supongo que en muchas otras regiones aisladas semejantes) muy próximo a este pasado, a pesar de las influencias modernizantes que se estaban produciendo en el amplio contexto imperial y en el sistema mundial al que estaba conectado.

Los colonizadores no eran más capitalistas que los colonizados en su forma de concebir las relaciones entre los dos grupos. El tributo y otros impuestos conservaban su propósito original, que era, sencillamente, el de extraer riqueza de los indígenas. A pesar de la retórica que estaba en boga, los españoles de Yucatán no daban señales de pretender crear una mano de obra asalariada. Cuando necesitaban mano de obra permanente en sus propiedades, los hacendados preferían vincular a los indígenas, excepto a una pequeña proporción de trabajadores cualificados, en una especie de arriendo señorial que no contemplaba ni salario ni crédito. También se aferraron tenazmente al servicio personal en los últimos tiempos de la colonia y aun después, y en momentos de descuido dejan traslucir una concepción del sistema mucho más cercana a los derechos y obligaciones feudales que una incipiente relación empleado-patrón:

«El servicio personal es uno de los fueros, privilegios e inmunidades que Vuestra Real piedad tiene concedidos a los moradores de Yucatán por defender la pro-

[78] Bauer, «Rural Workers», 53. Véase también Klein, «The State and the Labor Market».

vincia sin costo a la Real Hacienda y a riesgo de sus vidas contra las continuas invasiones de enemigos piratas» [79].

Sin flaquear nunca en la postura oficial de que el servicio personal era tan sólo un recurso temporal, la Corona reconocía que se trataba de una necesidad local (cuando no del derecho inalienable de la fantasía colonial) y lo prorrogaba o restablecía después de breves suspensiones [80], aun cuando el sistema hubiera sido prácticamente abolido y reemplazado por otros sistemas de trabajo en el resto del virreinato de Nueva España. Fueran o no los mayas insensibles a cualquier tipo de incentivo salarial, dieron pocas muestras de ser receptivos a aquellos que los españoles pretendían ofrecer. Y si bien era improbable que murieran de hambre a menos que se les obligara a trabajar, como sus señores coloniales alegaban [81], el argumento de que los españoles perecerían sin el trabajo indígena es mucho más convincente. El tributo en cualquiera de sus formas era el origen de la mayoría de sus alimentos y de sus exportaciones. Dependían de las tandas de trabajo para transportar sus mercancías (los animales de carga sólo habían reemplazado a los tamemes en los caminos principales, y aun allí no del todo), para construir sus casas y para cubrir todos los servicios domésticos sin los cuales los pobladores estaban convencidos —y consiguieron convencer de ello a la Corona— de que, literalmente, no podían sobrevivir en aquella tierra extraña.

El servicio en las casas de los españoles y de los mestizos y mulatos más prósperos absorbía la mayor parte de los turnos de trabajo semanales [82]. La residencia más modesta necesitaba al menos a una semanera para que preparara la masa, que constituía una parte fundamental de la dieta diaria de cada persona. Sólo las mujeres indígenas eran capaces de «tolerar» el arduo trabajo que supone moler el maíz a mano por, como se decía, «ser acostumbradas a él desde el tiempo de su gentilidad» [83].

[79] AGI, México 1020, Cabildo de Valladolid a la Corona, 27 de junio de 1723. Para opiniones similares, véase Cabildo de Mérida a la Audiencia de México, 18 de sep. de 1722.

[80] Véase AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 10 de julio de 1729, que resume la política real desde 1662; México 3052, Real cédula al Obispo, 1 de julio de 1731, y México 3168, Real cédula al Obispo y Gobernador, 5 de julio de 1761.

[81] Esta es una idea que persistió durante toda la época colonial, y aun después. Véanse, además de las referencias de la nota 74, RY 2: 192-193, 211-212; Cogolludo, Lib. 10, cap. 13; Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 81.

[82] Los diversos testimonios y cartas relacionados con la controversia de 1722-1724 están en AGI, México 1020 y 1039, y se refieren básicamente al trabajo en las casas. De acuerdo con Sánchez de Aguilar, *Informe* (1613), 170, «... Mérida, donde concurren cada miércoles al pie de mil indios [aproximadamente el 2 por ciento de los tributarios de la colonia] de diferentes pueblos al servicio casero de los encomenderos y vecinos que llaman tanda...».

[83] AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723.

Las casas más grandes, que eran la versión local del ideal señorial, estaban atendidas por un enjambre de semaneros de los poblados que ayudaban a niñeras, jardineros, lacayos, mozos de cuadra, lavanderas y otros sirvientes que constituían el personal permanente. Se juzgaba que cada convento franciscano, con toda la austeridad de la regla de la orden, podía apañarse con una asignación de tan sólo doce a diecisiete semaneros varones (dependiendo del tamaño de la parroquia) para atender a tres o cuatro frailes. En la mayoría de los conventos, el número total, incluyendo a las sirvientas y a los sacristanes, estaba estimado en más de cien indígenas [84]. El obispo utilizaba doce semaneros simplemente para mantener su patio desyerbado [85].

Este pródigo uso de la mano de obra en las tareas domésticas indica cuán baja era la demanda para las actividades productivas. No se han encontrado cifras, si es que alguna vez fueron registradas, del número de mayas que fueron reclutados para trabajar en la industria de la sal, que fue durante mucho tiempo la única empresa de cierta importancia dirigida por españoles, aparte de la cría de ganado. Mi idea es que no serían muchos y que probablemente provendrían del interior aledaño a las salinas costeras. No puedo explicar de otra manera por qué estas levas de trabajo se mencionan tan poco en la habitual letanía de agravios que los indígenas y sus portavoces locales entonaban contra el régimen colonial. Podrían haber sido causa suficiente de queja. La temporada de trabajo era corta y se limitaba a los pocos meses que precedían a la temporada de lluvias. Este momento coincidía precisamente con la temporada crucial del ciclo agrícola, cuando los mayas estaban ocupados en la roza y quema de sus milpas para proceder a la siembra y se sentían especialmente poco dispuestos a tolerar demandas extra. Además, el trabajo en sí era notoriamente desagradable. Los trabajadores laboraban fatigosamente todo el día, sumergidos hasta la cintura en el salobre fango de las salinas, durante la época más cálida del año, con la mitad de su cuerpo curtida y la otra mitad abrasada. Los salarios de los indígenas compelidos, o trabajadores forzados, eran sin embargo una vez más la mitad de la tarifa habitual para el tipo usual de servicio personal, y estaban muy por debajo de las ganancias de los trabajadores mestizos y mulatos que se comprometían libremente a destajo con los concesionarios españoles [86].

[84] AA, Real cedulario 5, Actas del Capítulo franciscano, 6 de mayo de 1657; AGI, México 1035, Obispo a la Corona, 3 de abril de 1702; IY, *Constituciones sinodales*, 1722; AA, Visitas pastorales 1, Mama, 1768.

[85] AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737.

[86] BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766. Hay documentadas quejas

La cría de ganado no requería más que unos pocos vaqueros, que trabajaban con contratos libres que contemplaban salarios en dinero y raciones. El lento crecimiento de la agricultura española tuvo como consecuencia una baja demanda de mano de obra en esta actividad. Esta demanda quedaba satisfecha por dos tipos diferentes de reclutamiento que se enmarcan en dos tipos diferentes de estructuras agrarias. Desde los primeros años posteriores a la conquista hasta el final de la época colonial, los españoles utilizaron asignaciones de mano de obra en régimen de trabajo forzado para producir cultivos de fácil salida al mercado en parcelas de tierra arrendadas o sencillamente requisadas a las comunidades indígenas. Parte del maíz fue cultivado de esta forma, pero el sistema se utilizó sobre todo para la producción de añil (durante el breve experimento que se llevó a cabo con este cultivo poco después de la conquista), algodón y, más tarde, tabaco y azúcar. Estos cultivos se adaptaban mejor a los territorios más húmedos y fértiles que se ubicaban al oriente y al sur, donde la tierra era especialmente abundante y la mano de obra escasa. Funcionar al margen del sistema organizado de las haciendas podía llegar a resultar muy rentable para los pocos habitantes con la suficiente influencia política como para obtener suficiente mano de obra colectiva. El pago del diezmo podía, a su vez, ser eludido más fácilmente, y los posteriores estancos (monopolios) reales de tabaco y aguardiente aún hicieron más atractivas estas empresas agrícolas no registradas [87].

En la más densamente poblada zona nuclear del noroeste, donde predominaban las haciendas, las tandas rotatorias de mano de obra desempeñaron un papel insignificante en el cambio gradual desde la producción campesina indígena a la agricultura comercial. Para el trabajo agrícola, en comparación con las tareas semiespecializadas que llevaba aparejadas la ganadería, las haciendas contaban casi exclusivamente con una mano de obra residente compuesta por arrendatarios que pagaban el alquiler de la tierra con un día semanal de trabajo para el dueño. (En el capítulo 7 hablaré de los incentivos que atraían a los mayas a las estancias.) En ningún momento tuvieron las haciendas mucha dificultad para reclutar una importante cantidad de mano de obra residente; durante gran parte de la época colonial probablemente excedía con mucho a la estrictamente necesaria, y una de las razones de este hecho es que,

acerca del trabajo obligatorio en las salinas en: AGI, Indiferente 1373, Memorial del Obispo de Yucatán, s.f. (hacia 1580); México 360, Gobernador a la Corona, 12 de agosto de 1635; AA, Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781, Obispo a la Audiencia, 14 de agosto de 1782, y Cabildo de Mérida al Obispo, 8 de sep. de 1795. Pero no pueden compararse en su número o vehemencia con las quejas sobre la prestación para el transporte, el servicio en las casas, la explotación forestal, la pesca y la producción de algodón.

87 Sobre el algodón (sobre todo en el Yucatán oriental), véase AGI, México 369, Real cédula al Obispo, 10 de agosto de 1664; México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722; AA, Oficios y decretos, Razón de los agravios, 22 de nov. de 1785; Visitas pastorales 5, Informes de las parroquias de Chikindzonot, Nabalam, Tihosuco, Ichmul, Tizimin, 1784. Sobre el azúcar y el tabaco (principalmente en los partidos de Campeche y la Sierra), véase AA, Oficios y decretos 4, Obispo a un pariente en España, s.f. (1783), e Informe a la Corona, 23 de abril de 1784; AGI, México 3139, Síndico general al Cabildo de campeche, 9 de agosto de 1787; AGN, Intendentes 80, Informe... Estanco de Tabacos, 1796; AEY, Ayuntamientos 1, núm. 5, Representación de Justicias de Dzitbalche, s.f. (1811). Véase también el informe, partido por partido, sobre la producción agrícola en AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781.



3. *Salinas en la costa occidental de Yucatán. La sal todavía se recoge a mano en las poco profundas charcas salineras (al fondo); la carretilla para su transporte por la ribera es una innovación posterior a la conquista.* (Foto de la autora.)

por regla general, suponía *de facto* una huida de las onerosas cargas de trabajo que se imponían a los residentes de los pueblos [88].

Ni el servicio personal ni el régimen de arrendamiento en las haciendas, cualesquiera que fueran las ventajas comparativas que ofreciera en las condiciones del servicio, suponían un corte radical en el modo de vida de los indígenas. La ausencia de minas y de plantaciones tropicales hizo que los desplazamientos a gran escala y durante largos períodos que el trabajo obligatorio implicaba en muchas otras colonias no fueran necesarios en Yucatán. Los principales cascos de población y de actividad económica españoles coincidían también con las áreas de población indígena más densa. De este modo, los mayas pudieron continuar firmemente arraigados en la vida colectiva tradicional de sus comunidades, bajo la supervisión de sus propios dirigentes. Las tandas de trabajo eran gestionadas en su totalidad por los oficiales de república, que reclutaban las cuotas semanales, escoltaban a los indígenas hasta la ciudad o lugar de trabajo, y les recogían, junto con sus salarios —que supuestamente eran un crédito para hacer frente a sus obligaciones impositivas personales—, cuando terminaba el periodo de servicio.

El trabajo que se asignaba en los turnos era, invariablemente, agotador, pero también era casi siempre muy familiar para los indígenas. Cultivar las milpas, acarrear piedras y cal para la construcción, trotar a lo largo de accidentados caminos con sacos de grano a la espalda, palear sal en las salinas costeras infestadas de mosquitos, eran las mismas tareas que el campesino maya había estado llevando a cabo durante aproximadamente el milenio previo a la llegada de los españoles. El servicio doméstico en las ciudades y villas donde residían la mayoría de los españoles, aunque censurable por el desarraigo físico que comportaba y por los riesgos que implicaba la prolongada ausencia de casa, no supuso para los mayas la inmersión en un ambiente completamente extraño. Las mujeres se ponían a moler maíz y a preparar tortillas rodeadas la mayor parte de las veces de un pelotón de semaneras, y los hombres eran enviados a cortar leña y zacate y a desyerbar y regar las huertas, una serie de tareas completamente habituales en su quehacer diario.

La agricultura comercial fue también durante mucho tiempo menos perjudicial para los modos de vida tradicionales de lo que podría esperarse. En las zonas marginales con baja densidad de población, donde persistió la rudimentaria estructura agraria, las modificaciones fueron

[88] Entre los más detallados análisis de las condiciones de residencia en las propiedades españolas están AGI, México 1037, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711; México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, y México 3139, Contador real a la Corona, 28 de feb. de 1787.

mínimas, los trabajadores eran reclutados periódicamente por turnos y, por lo demás, permanecían en la órbita de sus pueblos. Tampoco se apartaban completamente de ellos los indígenas que se trasladaban a las estancias y a las haciendas. En las tierras de la estancia creaban asentamientos pequeños, dispersos, que eran muy semejantes a las remotas rancherías que formaban parte de las comunidades indígenas. Y, como ellas, continuaban siendo apéndices sociales y administrativos de sus pueblos [89].

Los trabajadores arrendatarios de las haciendas tenían una posición muy distinta a la de los vaqueros asalariados, que dependían directamente de sus patrones para la alimentación y el alojamiento, así como para los salarios. Los arrendatarios continuaban subsistiendo como milperos, y sencillamente transferían su tasa residencial, o tequio, que consistía en un día semanal de trabajo, del pueblo a la estancia. El lunes era, tradicionalmente, el día reservado para los tequios en los pueblos, y presumiblemente también en las estancias, y de ahí la designación local de «luneros» para los residentes de las haciendas no remunerados. No fue, pues, el movimiento de los mayas hacia las haciendas, sino la expansión de estas últimas y su transformación en empresas agrícolas plenas lo que en última instancia impulsó la transición de los luneros de «indios de pueblo» a «peones de hacienda».

El atraso económico de la región protegió a los mayas de Yucatán de las profundas dislocaciones que produjo la más rápida y profunda evolución a una economía de mercado que tuvo lugar en las dinámicas colonias nucleares. La variante local de la dominación colonial, en cambio, no fue necesariamente más apacible en sus condiciones materiales. Las prestaciones personales tuvieron, probablemente, costes físicos más elevados de los que hubiera tenido el empleo directo y de tiempo completo, ya que el engorroso método de los turnos de trabajo rotatorios hacía un uso menos eficiente de la mano de obra disponible. Los costes sociales, sin embargo, fueron comparativamente pequeños. El tributo y los turnos de trabajo habían sido obligaciones habituales en los tiempos prehispánicos. Aun cuando las demandas españolas fueran mayores, y no tenemos bases precisas para la comparación, lo serían sólo en intensidad, ya que no requirieron modificaciones serias ni en los hábitos de trabajo ni en la ordenación social de los mayas. También sería difícil establecer comparaciones entre las cargas materiales de la dominación española en una colonia y otra. La cuantía del tributo variaba, pero

[89] En el capítulo 7 se describen los diversos tipos de asentamientos dispersos, incluyendo las haciendas.

también lo hacían los precios y los salarios. Esta, en cualquier caso, no es la cuestión fundamental. La comparación que me interesa se relaciona con el impacto sobre la sociedad indígena, y es la diferencia que hay entre un parásito que invade y destruye el organismo que le acoge —en este caso, un organismo social— y otro que simplemente se instala en el organismo y lo debilita. El régimen colonial yucateco pertenece a esta última variedad.

2. Reacciones indígenas y modificaciones españolas

Cualquier sistema de gobierno, colonial o no, se configura como un diálogo en el cual las respuestas del grupo sometido pueden ser más o menos calladas, pero deben ser tenidas en cuenta. Los mayas de Yucatán ejercieron desde el primer momento una notable influencia sobre el tipo de régimen colonial que los españoles establecieron. La existencia de una abundante población sedentaria organizada en una jerarquía social bien definida tuvo como consecuencia que los conquistadores pudieran asentarse como señores sin tener que explotar directamente el entorno físico ni crear una estructura de control político y social completamente nueva. La demografía, en particular la razón entre indígenas y españoles, continuaría desempeñando un papel fundamental en la definición del abanico de opciones que se abría ambos grupos en sus relaciones.

Demografía colonial

La población indígena de Yucatán, como la de cualquier otro lugar del Nuevo Mundo, disminuyó drásticamente durante los más o menos cien años siguientes a la llegada de los europeos. El alcance exacto de este descenso jamás será conocido. Parece verosímil que las mayores pérdidas se produjeran en los primeros años, antes de que se llevaran a cabo los primeros censos coloniales, y en muchos casos antes de la conquista propiamente dicha, cuando las enfermedades eran propagadas por

los propios indígenas en las zonas que tenían poco o nigún contacto con los españoles y los portugueses. Los estudiosos discrepan radicalmente sobre la magnitud de la población americana antes de la conquista [1]. Por ejemplo, las cifras que se han ofrecido para el centro de México oscilan desde los 25 millones, guarismo que muchos encuentran exagerado, hasta bastante menos de 4,5 millones, cantidad que rechaza un número aún mayor de investigadores por considerarla demasiado baja [2]. Las estimaciones sobre Yucatán también varían enormemente, desde lo que muchos consideran un inverosímil total de 8 millones, hasta 300.000; una cifra más reciente de 2,3 millones sólo parece aceptable si admitimos que la población no dependía enteramente de la agricultura de roza en aquella época [3].

A pesar de los intrincados y a menudo ingeniosos cálculos en que estas estimaciones están basadas, siguen siendo, en el mejor de los casos, imposiciones contrastadas, y todo lo que se puede hacer es elegir aquella cifra que más nos guste y que encaja mejor en las ideas preconcebidas propias. Afortunadamente para nuestro propósito particular, que es del análisis del desarrollo del régimen colonial, el alcance total del descenso de la población desde los tiempos anteriores a la conquista es mucho menos importante que las pautas del cambio demográfico que resultaron del establecimiento de la colonia, y en este asunto pisamos en un terreno más firme, y disponemos de documentación que, aunque desalentadoramente incompleta y a menudo equívoca, es lo suficientemente abundante como para permitirnos detectar algunos de los contornos generales.

Las diferencias regionales en las pautas del cambio demográfico pue-

[1] Pueden encontrarse compendios de bibliografía recientes en Devenan, *Native Population*, 1-12, y Borah, «Historical Demography».

[2] La cifra más elevada proviene de Borah y Cook, *Aboriginal Population*, y la cifra más baja es de Rosenblat, *Población de América*. Estas y otras estimaciones han sido analizadas por Denevan, *Native Population*, 77-83. Véase también Sanders, «Population of the Central Mexican Symbiotic Region», cuyos cálculos arrojan un total de cerca de 12,5 millones para la misma zona.

[3] Lange, «Una reevaluación de la población». Las estimaciones sobre la población de Yucatán antes de la conquista, resumidas por Cook y Borah, *Essays* 2: 22-24, se dividen en dos grupos principales. Las cifras bajas, postuladas, por ejemplo, por Roys, «Lowland Maya Native Society», 661 (300.000), y Sanders, «Cultural Ecology of the Maya Lowlands», 94 (de 535.000 a 592.000), están fundamentadas en el primer censo colonial, efectuado en 1549, con suplementos relativamente conservadores a la hora de calcular las pérdidas producidas en el momento del contacto y la población de las regiones no incluidas en el censo. Las cifras más elevadas, incluyendo la de Lange y la estimación de ocho millones de Helmuth Wagner, «Subsistence Potential and Population Density», están basadas en cálculos sobre la capacidad máxima de mantenimiento de la región, y están vinculadas a la cuestión de los sistemas agrícolas y la base de subsistencia que se analizarán en el capítulo 4.

den considerarse sintomáticas de las diferencias de los regímenes coloniales. Reflejan, especialmente, el contraste entre el centro de México y Yucatán, donde la conquista fue más prolongada pero menos devastadora en sus efectos inmediatos. Las pérdidas de población fueron masivas en ambas zonas, de una magnitud calificable como «catástrofe demográfica» se mire como se mire, aunque no se tengan en cuenta las estimaciones que uno acepte como punto de partida para el momento previo al contacto. Sin embargo, conviene distinguir grados de catástrofe. Incluso dejando a un lado las polémicas cifras indicadas anteriormente, que no harían sino agudizar el contraste entre las dos regiones, creemos que el descenso fue considerablemente menos pronunciado en Yucatán y que se produjo a un ritmo más lento y desigual.

En la última década han aparecido dos importantes estudios demográficos acerca de Yucatán, ninguno de los cuales aventura una hipótesis sobre la población que había en los momentos previos a la conquista (aunque uno de ellos estima que había caído a 800.000 habitantes hacia 1528) [4]. Están sustancialmente de acuerdo —para lo que suele ser habi-

[4] Cook y Borah, *Essays* 2:38. Este estudio (2: 1-179) comprende hasta 1960. García Bernal, *Yucatán*, 7-166, cubre sólo la época de los Austrias, hasta 1700. Hay otro detallado análisis del periodo comprendido entre 1500 y 1650 en Solano y Pérez-Lila, «La población indígena». Todas las cifras de Cook y Borah y de García Bernal que se recogen en el cuadro 2.1, así como aquellas que están basadas directamente en los manuscritos, deben ser consideradas tan sólo aproximaciones. Aparte de los errores que puede haber en los propios recuentos originales, éstos, con pocas excepciones, sólo incluyen a los indígenas tributarios o, en el caso de los censos eclesiásticos, lo que se denominaba «almas de confesión». Por lo tanto, es necesario utilizar algún factor de conversión para obtener una estimación de la población total. Para mis cálculos sobre la población del siglo XVIII (salvo 1736), basados en los censos civiles, he usado 3,7 como factor, y para el recuento de 1809 el factor 4, debido al verosímil aumento del número de niños en aquel momento de expansión demográfica.

El factor de conversión para los censos eclesiásticos es más conjetural. A diferencia de lo que ocurre con la elegibilidad para el tributo y otros impuestos personales, que estaba fijada en doce años para las muchachas y 14 para los muchachos en Yucatán, para el grupo de almas de confesión, es decir, aquellos que eran admitidos para la primera comunión y para la confesión, no existía edad fija. Se consideraba que la edad idónea eran los siete años (la supuesta edad de la razón en términos canónicos), pero en la práctica variaba de acuerdo con los criterios que cada párroco aplicaba para decidir cuándo un muchacho estaba adecuadamente «instruido» y de acuerdo, sin duda, con la calidad de la instrucción y las aptitudes de aquél. Así, no hay un factor uniforme que pueda ser estrictamente correcto para todas las parroquias, ni siquiera en la misma fecha. No obstante, Cook y Borah (*Essays* 2: 52-55) han compilado pruebas que sugieren que la edad tendía a aproximarse a la edad tributaria, y de esta suposición han deducido, convincentemente, un factor de conversión de 1,67. Estas pruebas están reforzadas, para finales de la época colonial, por censos parroquiales individuales (AA, Estadística 1 y 2, 1802-1806) que nos proporcionan clasificaciones detalladas de acuerdo con la edad y la categoría de las personas. Las estimaciones resultantes están, por regla general, en consonancia tanto con los

tual dentro de la demografía histórica— en las pérdidas que tuvieron lugar entre 1549, cuando se hizo la primera matrícula general de tributarios, y 1580-1586 (véase cuadro 2.1); estas pérdidas suponen una tasa de disminución de menos de la mitad de la que se dio en el centro de México durante el mismo periodo [5].

En el centro de México la población no dejó de descender hasta los primeros años del siglo XVII, alcanzando un mínimo que rebasaba ligeramente el millón de personas (una razón de 5,7:1 a largo plazo), antes de estabilizarse y comenzar lo que finalmente iba a ser una recuperación ininterrumpida a mediados de siglo. Por otro lado, en Yucatán la tendencia descendente parece haberse invertido temporalmente durante la primera mitad del siglo XVII. En la década de 1640 la población indígena comenzó un segundo descenso, mucho más severo, que alcanzó su punto más bajo hacia finales de siglo (que supuso una razón de 2,4:1 a largo plazo). La recuperación tuvo lugar durante el siglo XVIII, alcanzando la población el nivel de 1549 en la década de 1790, y continuó, con un ritmo acelerado, en el siglo XIX.

Este es, a grandes rasgos, el esbozo de las tendencias demográficas. Como tales tendencias, son bastante exactas, aunque las curvas son engañosamente suaves, y han de ser descompuestas en máximos y mínimos que reflejan las oscilaciones de corto alcance, que son frecuentemente las de mayor interés [6]. Si no tuviéramos cifras de censos entre 1549 y 1794, por ejemplo, deberíamos aceptar que la población indígena había seguido estable durante prácticamente dos siglos. O si saltáramos de 1765 a 1794, no percibiríamos más que un ligero incremento, que enmascararía las drásticas pérdidas producidas por la hambruna de 1769-1774 y la recuperación que se produjo posteriormente. De un modo semejante, actualmente se piensa que 1736, el año que antes parecía haber marcado el punto más bajo de la población indígena en toda la época colonial, sencillamente representa una inversión temporal —causada por otra gran hambruna que tuvo lugar la década anterior— dentro

informes de la época sobre las tendencias demográficas como con las listas civiles de tributarios. Por esta razón considero que las estimaciones de Cook y Borah y de García Bernal para los censos eclesiásticos (1609, 1639, 1700, 1736) son más aceptables que las que ofrece Gerhard, *Southeast Frontier*, 62. Gerhard ha utilizado el factor 1,25 para los censos de 1609 y 1639 (pero no, inexplicablemente, para el de 1700), basándose aparentemente en la engañosa afirmación de Cárdenas Valencia, *Relación*, 99, que yo creo que se refiere a los siete años más como una edad ideal que real para la categoría de almas de confesión. Para el censo de 1736, Gerhard (pp. 62-63) parece haber tomado el término «indios» en el sentido de cabezas de familia, a pesar de que el obispo deja bien claro en su informe (AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737) que este recuento incluye a todos los indígenas adultos de ambos sexos, excepto a los «reservados».

No se ha aplicado ningún factor de conversión para obtener la cifra que doy para 1806. Está deducida de los censos parroquiales que se supone que incluían el total de la población (véase el apéndice 1), y he tratado de modo reservado el aproximadamente 10 por ciento de los censos en los que era dudoso si se había *incluido* asimismo a los niños y los párvulos en el total de la población. Esto tal vez tenga como consecuencia cierta infravaloración de la población total, pero no afecta a la proporción entre indígenas y no indígenas, ya que en cada parroquia se aplicaban los mismos criterios a todas las castas.

[5] De acuerdo con Cook y Borah, *Indian Population of Central Mexico*, 48, cuadro 6, la población indígena descendió de 6.300.000 en 1548 a 1.891.267 en 1580 y a 1.069.255 en 1608. Estas cifras gozan de una aceptación más general que su estimación de 25.000.000 para 1519 y de 16.871.405 para 1535.

[6] Robinson y McGovern, «Migración regional», recopila las cifras de nacimientos, matrimonios y defunciones de los indígenas de la parroquia de Uman durante el siglo XVIII; Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 238, 241-242, provee los nacimientos y defunciones de españoles en Mérida durante el siglo XVII.

CUADRO 2.1.—*Población indígena de Yucatán, 1549-1809.*

Año	*García Bernal*	*Cook y Borah*	*Otros*
1549-50	232.567	240.000	
1580-85		140.000	
1586	170.000		
1606-07	164.064		
1609		176.320	
1639	207.497	210.000	
1643	209.188		
1688	99.942		
1700	130.000	182.500	
1710			156.788
1736		127.000	126.722
1761			184.998
1765			194.300
1773			128.761
1780			175.287
1794		254.000	
1806		281.012	272.925
1809			291.096

Fuentes: García Bernal, *Yucatán*, 163, tabla 11; Cook y Borah, *Essays* 2: 48, 69, 72, 93, 94, 112. El resto de las cifras se han obtenido en los siguientes manuscritos: AGI, México 1037, Gobernador de Yucatán a la Corona, 15 de sep. de 1711; AGI, México 3168, Obispo de Yucatán a la Corona, 28 de julio de 1737, con informe adjunto; BN, Archivo Franciscano 55 núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán, 12 de julio de 1766; AGI, México 3057, Estado general de todos los indios tributarios, 10 de feb. de 1774 (compara la población tributaria de 1765 y 1773); México 3061, Demostración del número de poblaciones que comprende la provincia de Yucatán, 15 de abril de 1781; AA, Estadística 1 y 2, Censos parroquiales, 1806 (véase el apéndice 1 para un detallado análisis parroquia por parroquia); AGI, México 3168, Oficiales reales a la Corona, 22 de abril de 1813 (cita la matrícula de tributarios de 1809).

de un proceso global de recuperación que había comenzado en torno a 1700 [7].

Los demógrafos históricos siempre esperan encontrar numerosas oscilaciones repentinas en las curvas de población premoderna [8]. Lo que necesita explicación en el Yucatán colonial, y en el resto de Latinoamérica, es por qué la población no consiguió recuperarse, por qué el efecto acumulativo de la alta mortalidad siguió pautas distintas a lo largo del tiempo en lugares diferentes y por qué esta tendencia a largo plazo acabó invirtiéndose. El conocimiento de algunas de las variaciones episódicas, a corto plazo, de la población podría proporcionarnos algunas de las respuestas y nos ayudaría especialmente a aclarar las complejas relaciones que hay entre la demografía, la biología y el cambio sociocultural. Las enfermedades epidémicas del Viejo Mundo, como la viruela o el sarampión, contra las que los indígenas no tenían defensas, eran las más llamativas y tal vez las más mortales. Pero la enfermedad por sí sola no puede ser la responsable ni de las caídas de población ni de las variaciones en su ritmo.

También las hambrunas causaron una gran cantidad de víctimas en Yucatán. La región estaba expuesta a huracanes que podían destruir toda la cosecha de un año, así como a periodos de sequía, que se producían cuando las lluvias de verano eran demasiado escasas o caían todas juntas; para complicar aún más el panorama colonial, las temporadas secas solían verse acompañadas de plagas de langostas. Las meras pérdidas de la cosecha eran algo normal en el Yucatán colonial; las verdaderas hambrunas eran el resultado de años sucesivos de cosechas pobres o inexistentes. Estas infligían pérdidas enormes entre los mayas, alcanzando las estimaciones hasta un tercio o más de la población total [9].

Según las crónicas indígenas [10], el hambre tenía una larga tradición

[7] Cook y Borah, *Essays* 2: 113, fijan el punto más bajo en 1736. García Bernal, *Yucatán*, 126-143, aduce motivos para el inicio de la recuperación en torno a 1700. Las pérdidas provocadas por la hambruna de 1726-1727, complicada por una epidemia, han sido calculadas en 17.000 personas (Molina Solís, *Historia de Yucatán* 3: 178-181, y García Bernal, *Sociedad*, 25). Esta hambruna se recuerda como tan rigurosa y posiblemente tan catastrófica como la prolongada hambruna de 1769-1774 (AGI, México 3057, Testimonio del informe... sobre la mortandad de tributarios, 1775; Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 16, 74).

[8] Wrigley, *Population and History*, 62-70.

[9] AGI, México 3057, Estado general de todos los indios tributarios, 10 de feb. de 1774, registra pérdidas del 41 por ciento entre 1765 y 1773, incluyendo a los «huidos», y el total puede haber alcanzado el 50 por ciento en el recuento final. Cogolludo, Lib. 7, cap. 6, estimaba que casi la mitad de los indígenas habían fallecido durante la serie de epidemias y hambrunas que azotaron la península entre 1648 y 1656.

[10] Las lluvias insuficientes, las plagas de insectos, la sed y el hambre figuran de manera

en la península. Tal vez pudiera esperarse que los efectos fueran menos devastadores en los tiempos coloniales. Las hambrunas, se dice, se producen por el funcionamiento defectuoso de la distribución, pues la escasez en un lugar está siempre acompañada de excedentes en otro. Y el sistema colonial español, con un gobierno más centralizado y unos medios de transporte de mercancías voluminosas más desarrollados (grandes navíos, vehículos con ruedas y animales de carga, en comparación con las canoas y tamemes), debería haber sido capaz de distribuir las provisiones más equitativamente. Aun habiendo poseído la tecnología adecuada, los pueblos prehispánicos no tenían un aparato administrativo que fuera capaz de coordinar las ayudas de una región a otra.

Se combinaron muchos factores para neutralizar estas ventajas. Lo primero y principal fue la introducción de las enfermedades europeas, que en ocasiones se combinaban con las épocas de hambre. En ocasiones, las epidemias interrumpían la producción normal de alimentos y el resultado eran cosechas pobres incluso sin que hubiera habido sequía, o bien impedían la siembra tardía de un tipo de maíz de crecimiento rápido (llamado *xmehenal* o *iximmehen*: pequeño maíz) al que solía recurrirse cuando el retraso de las lluvias o una fuerte tormenta arruinaban la primera cosecha de la variedad que preferían, de crecimiento más lento [11]. (El *xmehenal* crece en la mitad de tiempo, pero produce una mazorca más pequeña y un grano más duro.) Más frecuentemente, las epidemias seguían a las pérdidas de cosecha y atacaban con saña a una población ya debilitada por la falta de alimentos. En cualquier caso, la combinación de epidemias y pérdidas de cosecha era mucho más devastadora que los efectos del clima adverso por sí solo.

En segundo lugar, el sistema español de abastecimiento era sólo teóricamente superior, ya que en la práctica estaba lastrado por las restricciones comerciales y por la ineficacia de la administración. Sólo a finales de la época colonial, con la burocracia borbónica, más eficiente y activa, fue el gobierno central capaz de coordinar importaciones de emergencia de grano que fueran a la vez sustanciales y oportunas. Los suministros

prominente en las profecías del *tun*: Roys, «Prophecies», 166-178. Entre los *katunes*, el 10 Ahau era particularmente propenso a las sequías, con calor tan intenso que «estallarán las rocas» (Roys, *Chumayel*, 159) y la mortalidad tan elevada que entraría el «zopilote celestial en las casas» (Barrera Vázquez y Rendón, *Libro de los libros*, 224-225). Landa, *Relación*, 54-56, registra la primera hambruna «colonial», un periodo de cinco años de sequía y plagas de langosta (1535-1540), entre la primera y la segunda entradas.

[11] AA, Oficios y decretos 5, Gobernador a los curas, 17 de dic. de 1803; Cabildo de Mérida al Obispo, 31 de julio de 1804.

CUADRO 2.2.—*Epidemias y hambrunas en el Yucatán colonial, 1535-1810.*

Año	*Suceso*	*Fuente*
1535-41	* Hambruna (sequía; langosta)	Landa, *Relación,* 54-56
1564	Sequía	Cook y Borah, *Essays* 2: 115
1566	Epidemia	AGI, México 359, Obispo a la Corona, 18 de julio de 1566
1569-70	Epidemia	Molina Solís, *Historia de Yucatán* 1: 114-115
1571-72	Hambruna	Cogolludo, *Historia de Yucatán,* Lib. 6, cap. 9
1575-76	Epidemia + hambruna (sequía)	Molina Solís, 1: 166
1604	Hambruna	Cook y Borah, 2: 115
1609	Epidemia (tifus)	Cogolludo, Lib. 9, cap. 1
1618	Hambruna (langosta)	Cárdenas Valencia, *Relación historial,* 68
1627-31	* Hambruna (temporal; langosta)	Cogolludo, Lib. 10, caps. 7, 17
1648-50	* Epidemia (fiebre amarilla; viruela)	Cogolludo, Lib. 12, caps. 12-14
1650-53	* Hambruna (sequía)	Cogolludo, Lib. 12, caps. 17, 21
1659	Epidemia (sarampión; viruela)	AGI, México 360, Gobernador a la Corona, 20 de nov. de 1659
1692-93	Hambruna y epidemia (huracán; langosta)	AGI, México 369, Obispo a la Corona, 18 de abril de 1693
1699	Epidemia	AGI, México 1035, Fr. Diego Gallardo, 30 de nov. de 1699
1700	Hambruna	AGI, México 1035, Definitorio Franciscano, 16 de junio de 1700
1726-27	* Hambruna; epidemia	Molina Solís, 3: 178-181
1730	Hambruna	AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745
1742	Hambruna	AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745
1765-68	Hambruna (huracán; sequía; langosta)	AGI, México 3054, Gobernador a Julián de Arriaga; México 3057, Encomenderos a oficiales reales, 11 de sep. de 1770
1769-74	* Hambruna (sequía; langosta; huracán)	AGI, México 3057, Gobernador a la Audiencia, 1 de marzo de 1774; Informe del Ayuntamiento de Mérida, 1775

CUADRO 2.2.—*(Continuación)*

Año	*Suceso*	*Fuente*
1787	Epidemia («bola»)	AA, Oficios y decretos 3, Pedro Brunet al obispo, 2 de julio de 1787
1795	Hambruna	AGN, Intendentes 75, Autos sobre escaseces de víveres, 1795
1799	Epidemia («vómito de sangre»)	AGN, Intendentes 75, núm. 10, y 78, núm. 5, 1799
1800-1804	* Hambruna (sequía; langosta)	AGN, Intendentes 75, Gobernador al Virrey, 10 de agosto de 1800; AA, Oficios y decretos 5, Cabildo de Mérida al obispo, 31 de julio de 1804
1807	Hambruna (huracán)	AGI, México 1975, Comercio de Campeche a la Corona, 21 de enero de 1808
1809-10	Hambruna; epidemia	AA, Oficios y decretos 7, Gobernador al obispo, 20 de julio de 1810

* Severa.

de ayuda venían desde Nueva España, e incluso desde tan lejos como Nueva Orleans y Charleston, en Carolina del Sur [12].

Finalmente, el sistema de abastecimiento colonial, cuando funcionaba, lo hacía por regla general sin provecho alguno para las masas de campesinos, mayoritariamente indígenas, e incluso podríamos decir que solía perjudicarlas. Los envíos urgentes de grano estaban exclusivamente destinados a Campeche y Mérida, y lo mismo sucedía con las provisiones locales disponibles. Al primer síntoma de escasez, los tratantes en grano y los oficiales de los gobiernos provincial y municipal se lanzaban al campo para adquirir por la fuerza todo el maíz que pudieran encontrar. El acaparamiento y el estraperlo estaban a la orden del día, y la gente

[12] AGN, Intendentes 75, Autos sobre escasez de maíz en Yucatán, 1795; AA, Oficios y decretos 5 y 6, contienen la voluminosa correspondencia del gobernador relacionada con sus intentos de mitigar las hambrunas de 1803-1804 y de 1809-1810, que incluían envíos de grano desde La Habana, Veracruz, Nueva Orleans y Charleston. Cogolludo, Lib. 6, cap. 9, habla de las dificultades en la obtención de suministros del exterior: «tarde, poco, y tan caro que apenas hay con que comprarlo». Sobre las complejas negociaciones para superar las restricciones a la importación durante la hambruna de 1769-1774 (con todos los respetos a la introducción del «comercio libre» en 1770), véase AGI, México 3054, Gobernador a Julián de Arriaga, 27 de abril al 28 de sep. de 1771; AGI, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 19 de enero al 27 de sep. de 1771, y Gobernador del Presidio del Carmen al Virrey, 21 de dic. de 1772.

humilde de las ciudades también lo padecía, aunque no tanto como sus hermanos del campo. En las ciudades, donde estaban concentradas las provisiones, al menos podía acceder a la caridad privada y a las distribuciones públicas de grano [13].

Al leer los relatos contemporáneos, llama la atención la aparente impotencia con la que los españoles se enfrentaban a estas hambrunas recurrentes. Existía congoja y muchos españoles expresaban una honda preocupación por el destino de los indígenas [14]. Esta preocupación, en líneas generales, era sincera; los encomenderos, curas y oficiales reales —de hecho, la gran mayoría de los españoles que había en la colonia— reconocían que la prosperidad, tanto la privada como la pública, dependía en su mayor parte de la mano de obra indígena. A pesar de todo, parecían incapaces de traducir esta preocupación en alguna acción efectiva que ayudara a combatir los efectos combinados del desastre natural y de la codicia de algunos de sus compañeros, y algunas de las medidas oficiales que se tomaron no hicieron más que empeorar las cosas.

Durante los periodos en los que se producían pérdidas de cosechas, los mayas acostumbraban a retirarse al monte en búsqueda de alimentos silvestres, algunos de los cuales han sido enumerados en los textos coloniales [15]: una especie de pan hecho del fruto del árbol llamado *pich*, que es semejante a los piñones; diversos frutos, como los zapotes y el corazón de bonete (*cumche* en maya, un fruto semejante a la calabaza, con cuya harina puede amasarse pan), y las raíces del *cup*, una especie de jícama, que es «prácticamente un símbolo del hambre en las profecías de los Libros de Chilam Balam» [16]. Los españoles eran los que más contribuían a la escasez de grano, al permitir que los comerciantes de grano y los representantes oficiales asaltaran los pueblos. Después de esto, hacían todo lo humanamente posible para reunir a los mayas que

[13] Todas las iniciativas encaminadas al alivio del hambre y todas las medidas contra los estraperlistas («logreros») se concentraban en los pueblos, descuidando el ámbito rural, y a menudo a su costa: véase, por ejemplo, Cogolludo, Lib. 10, cap. 12; las referencias a importaciones de grano de la nota 12 y a requisas locales de grano de la nota 63 del capítulo 1; AGI, México 3054, Autos de la Junta celebrada, 1767-1769. México 3057, cuads. 1, 2 y 3, 1775, contienen información adicional sobre los esfuerzos privados y públicos por remediar la situación.

[14] AGI, México 1035, Auto del Definitorio Franciscano, 16 de junio de 1700: «Pues importa más que no se pierda un indio que cuanto tiene el mundo». Podemos encontrar sentimientos semejantes aunque algo más moderados en toda la documentación referente a las hambrunas. Véase, por ejemplo, AGI, México 3057, Encomenderos de Yucatán a los oficiales reales, 11 de sep. de 1770.

[15] AA, Oficios y decretos 5, Gobernador al Obispo, 13 de abril de 1804. La mayoría de los documentos se refieren generalmente a «raíces y frutas silvestres».

[16] Roys, *Ethno-Botany of the Maya*, 226.

se habían diseminado por el monte, temiendo (no sin fundamento, como luego veremos) que se convirtieran en fugitivos permanentes. Muchos de los recolectores que fueron persuadidos de volver a los pueblos con garantías prematuras de que la crisis había pasado, o con falsas promesas de que existían provisiones de alimentos, probablemente habrían sobrevivido de haber permanecido en el monte [17].

Comparar la mortandad que las hambrunas causaron antes y después de la conquista es imposible. Pero es difícil no llegar a la conclusión de que los mayas se hubieran apañado mejor sin la en ocasiones bien intencionada, pero invariablemente desastrosa, intervención de los españoles. En otros capítulos de este estudio nos ocuparemos de varias innovaciones españolas, y de las respuestas mayas a ellas, que de un modo u otro pudieron contribuir a elevar la tasa de mortalidad o a disminuir la tasa de fecundidad (o ambas cosas) entre los mayas coloniales. Entre ellas cabe destacar la dislocación física que sufrieron con el programa de congregación masiva que tuvo lugar en los primeros años de la década de 1550, la interferencia con las costumbres matrimoniales y con las pautas de residencia familiar, y la destrucción de los cultivos por el ganado que vagaba en libertad. Su incidencia es difícil de calcular, pero se han de tener en cuenta junto con la totalidad de las presiones socioculturales y económicas ejercidas por la dominación española.

El descenso de la población parece haberse producido a un ritmo más lento en Yucatán que en cualquier otra región de Nueva España y del Caribe. Ciertamente, el descenso fue más brusco en el centro de México, y lo fue incluso más en otras zonas de tierras bajas, donde las poblaciones indígenas no tardaron en quedar reducidas a un minúsculo vestigio, cuando no se extinguieron por completo. La demografía colonial de América Central no ha sido estudiada con la misma intensidad que la de Yucatán o México, pero la impresión es la de que desde Panamá hasta Guatemala las caídas de población fueron tan rápidas como masivas, siendo la única diferencia que en las tierras altas de Guatemala la base demográfica era mucho mayor [18].

Tan importante como el ritmo de disminución, y tal vez más aún,

[17] Véase AGI, México 360, Gobernador a la Corona, 2 de dic. de 1631, 5 de nov. de 1653, 20 de nov. de 1659, y Memorias de los indios que se redujeron, 1653; Cogolludo, Lib. 12, cap. 23. Para esfuerzos igualmente prematuros, véase AGI, México 1035, Informe Guardián Oxkutzcab, 30 de nov. de 1699 (epidemia); AGI, México 3057, cuad. 1, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775; y AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Ticul, 1782, y Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Conkal, 1785. Ambos relatan la redada general efectuada en 1772.

[18] MacLeod, *Spanish Central America*, 49-63, 73-79, 92-94, 104-106; Denevan, *Native Population*, 35-41; Radell, «Indian Slave Trade».

era la razón entre indígenas y españoles en cualquier región dada. Las altiplanicies de Mesoamérica y los Andes, más densamente pobladas, siempre poseyeron mucha más población indígena que Yucatán, pero a la vez atrajeron, proporcionalmente, a un número mayor de españoles. Una consecuencia de ello fue que la razón entre los dos grupos estuvo especialmente desequilibrada en Yucatán. Los indígenas superaron abrumadoramente en número a los españoles durante toda la historia colonial de la región. No ha sobrevivido ningún recuento fiable de la población «vecina» (como eran designados todos los no indígenas que no eran esclavos) anterior a finales del siglo XVIII. Es más que probable que jamás se hiciera ninguno, ya que las autoridades coloniales no tenían para ello el mismo aliciente fiscal que les llevaba a seguir cuidadosamente la pista de los indígenas tributarios [19]. Algunas estimaciones globales hechas por contemporáneos y extrapolaciones de algunas cifras parciales ofrecen una base preliminar para mis cálculos; a pesar de su imprecisión, muestran suficientemente clara la preponderancia numérica que los mayas mantuvieron incluso en los periodos de declive poblacional más acusado.

En 1586, el gobernador estimaba que en la colonia vivían cuatrocientos españoles (varones cabeza de familia), frente a unos cincuenta mil varones indígenas tributarios [20], una razón de 1:125, o un 0,8 por ciento. Hacia 1671, el número de españoles (que comprendía a los criollos, o aquellas personas de origen español nacidas en las colonias) había crecido hasta mil trescientos, mientras que la población indígena había disminuido considerablemente, siendo en este momento la razón de 1:28, o 3,6 por ciento [21]. Otros no indígenas —negros, pardos (una categoría que incluía tanto a mulatos como a zambos, los que eran de origen indígena-africano) y mestizos— también estaban creciendo, especialmente los de sangres cruzadas. Las estimaciones oscilaban tanto y la división de categorías en el seno de la categoría genérica de «vecinos» era tan caprichosa, que no es posible discernir ninguna tendencia específica. El total del grupo de los vecinos se ha calculado en aproximadamente un

[19] Según Cook y Borah, *Essays* 2: 82, los negros libres y mulatos aún estaban pagando tributo en la década de 1640. Quizá existiera una obligación legal, pero en la práctica seguramente era letra muerta ya en aquella fecha. Según sus cálculos, los registros de tributos sólo mencionan a 160 negros libres y mulatos. Sin embargo, el gobernador ya había informado de la presencia de 2.000 en la colonia en 1618: AGI, Escribanía de cámara 305-A, Auto del Gobernador, 5 de feb. de 1618.

[20] AGI, México 3048, Gobernador a la Corona, 12 de mayo de 1586.

[21] Véase García Bernal, *Yucatán*, 153, sobre la población española en 1676, y p. 101 para el recuento de cerca de 33.585 tributarios varones en 1666.

5,5 por ciento del total de la población para 1639 [22], y pudo perfectamente haberse doblado a finales de siglo, ya que el número de vecinos crecía sin cesar mientras que la curva de población indígena alcanzaba su cota más baja [23].

Durante el siglo XVIII, la tasa de crecimiento entre los vecinos aumentó ostensiblemente, superando incluso el rápido incremento de población indígena que se produjo en este periodo. Un censo efectuado en 1780 arroja una población total para la provincia, excluido Tabasco, de 210.472 personas, de las cuales los vecinos representan el 28,8 por ciento [24]. Otros documentos más detallados muestran, para el periodo que va de 1802 a 1806, un incremento de la población total, que pasa a alcanzar los 388.752 habitantes, siendo en este caso la proporción de vecinos del 29,8 por ciento del total [25]. Sin embargo, representaban tan sólo el 23,8 por ciento de la población que vivía fuera de Mérida y Campeche, y el 19,3 por ciento si excluimos la franja costera sudoccidental que va desde Campeche hasta la isla del Carmen, densamente poblada por mestizos y pardos (65,2 por ciento). Parte de este engañosamente notable incremento en el número total de vecinos puede haber sido más aparente que real, ya que refleja un desplazamiento en la definición de las categorías legales de pardos y mestizos, donde fueron incluidas un número creciente de gentes que, según todos los criterios genéticos y culturales, eran de hecho completamente mayas. Volveré sobre este punto en el próximo capítulo. Por muy infladas que pudieran haber estado las cifras de vecinos, estaban aún muy lejos, incluso al final de la época colonial, de amenazar la supremacía demográfica maya. Y fue bien pasada la mitad de la dominación colonial, quizá en algún momento a comienzos del siglo XVIII, cuando su porcentaje total cayó por debajo del 90 por ciento.

El desequilibrio es aún mayor cuando aislamos a los españoles de la amplia categoría de los vecinos, es decir, cuando consideramos la razón entre conquistadores y conquistados. Teniendo en cuenta la bien docu-

[22] Cook y Borah, *Essays* 2: 83. Esta estimación puede ser excesiva. Probablemente infravalora enormemente el número de negros y pardos, calculado en 350, en vista de la cifra de 2.000 que nos proporciona el gobernador en 1618 (véase la nota 19). En cambio, incluye 10.320 naborías, que eran indígenas que pagaban tributos y que no deberían ser incluidos entre la población de vecinos.

[23] Un indicador y una causa de la tasa de crecimiento de los vecinos es el brusco ascenso de los nacimientos entre los españoles entre 1640 y 1700; Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 242, fig. 3.

[24] AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781.

[25] Hay una serie de censos de 1802-1806 en AA, Estadística. Consúltese el apéndice 1 para un resumen por parroquias y castas.

mentada fecundidad de la élite colonial española, debemos asumir que la inmigración de peninsulares a Yucatán fue extremadamente baja. A este grupo le llevó más de un siglo (desde el momento de la conquista) alcanzar el 3,6 por ciento del total de la población, allá por 1761. Esta cifra subió hasta el 7,9 por ciento en 1790 [26]. Los mestizos, con el 11 por ciento, y los pardos, con el 9,3 por ciento, son los responsables de la mayoría de los incrementos de la población no indígena, representando los negros o africanos puros el 0,6 por ciento. Una comparación con algunos de los partidos del centro de México, como se muestra en el cuadro 2.3, ilustrará el alcance del desequilibrio en Yucatán. Sólo en Oaxaca la proporción de españoles es menor que en Yucatán. El extremadamente bajo porcentaje que se advierte en la región del «altiplano central» está más que compensado por la masiva presencia española en la provincia, y especialmente en la ciudad de México. Las cantidades globales no nos cuentan toda la historia. La desigual distribución geográfica de los no indígenas, y especialmente de los españoles, acentúa el desequilibrio. Los primeros pobladores se agruparon en tres centros urbanos (Mérida, Campeche y Valladolid) y en un presidio (Bacalar). Con

CUADRO 2.3.—*Habitantes españoles en Nueva España: porcentajes comparativos, 1777-1810.*

Partido	*Fecha*	*Población total*	*Porcentaje de españoles*
Puebla	1777	71.366	25,6
Tlaxcala	1794	59.158	13,7
Altiplano central	1794	371.253	3,5
México (excluyendo Ciudad de México)	1794	1.043.223	13,1
Ciudad de México	1794	104.760	50,3
Oaxaca	1794	411.336	6,5
Yucatán	1780	210.472	7,9
Nueva España	1810	5.764.731	18,6

Fuentes: Todas las cifras regionales, excepto la de Yucatán, están tomadas de Cook y Borah, *Essays* 2: 214-215. El guarismo de Yucatán es de AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781 (el total que se da en el resumen del documento —214.974— no coincide con el total de la suma parcial de los pueblos y castas). La cifra para Nueva España procede de AGI, Guadalajara 323-A, *Estadística del Reino de Nueva España, años de 1810-1811*, enviada por Fernando Navarro y Noriega. Las cifras de población que da en este caso difieren de aquellas que recoge en su *Memoria sobre la población del Reino de Nueva España* (México, 1814), pero el porcentaje de blancos (18,3) es prácticamente el mismo.

[26] AGI, México 3061, Demostración, 15 de abril de 1781: un total de 16.810 españoles.

pocas excepciones, sus descendientes y los inmigrantes que llegaron después mostraron las mismas preferencias [27]. Este tipo de norma de asentamiento reflejaba el tradicional gusto español por la vida urbana, y también una estrategia defensiva que había sido reforzada por la advertencia que encerraba el Alzamiento de 1546-1547, en el cual los españoles que estaban visitando o vivían en sus partidos de encomienda habían sido las principales víctimas [28].

Los españoles tenían buenas razones para sentirse menos que satisfechos con su seguridad ante las amenazas tanto internas como externas. De no ser por su estratégica posición cerca de la ruta de las flotas y por su gran reserva de mano de obra indígena, Yucatán hubiera podido ser perfectamente abandonado a los rivales europeos de los españoles en el siglo XVII, que infestaban las costas, hacían incursiones tierra adentro a voluntad, e incluso establecieron sus propios asentamientos de explotación forestal en la base de la península. De este modo, los españoles se encontraban en una situación extremadamente precaria que no era compartida por sus vecinos de las colonias más importantes o de cualquier otra zona periférica. Tenían que hacer frente a la triple amenaza que representaban las incursiones extranjeras, una zona fronteriza adyacente de indígenas rebeldes y una población conquistada en el interior de las fronteras coloniales que era comparable en tamaño a la de algunas de las colonias principales, pero para cuya asimilación o control no se contaba con efectivos humanos comparables. A esto debía añadirse el temor a que los extranjeros y los dos grupos de mayas se aliaran contra ellos [29]. No hay testimonios de que ni los «corsarios luteranos» ni los cortadores

[27] Algunas de las matrículas parroquiales de 1688 (en AGI, Contaduría 920) nos dan una clasificación por castas. Los censos de las parroquias franciscanas (AGI, México 1035, Matrícula de los vecinos españoles, mestizos y mulatos, 1700, y Matrícula de los indios tributarios, 28 de junio de 1700) nos muestran que los vecinos, en su mayor parte mulatos, tan sólo representaban el 2,6 por ciento de la población rural en 1700. Hay información sobre la distribución de la población a finales del siglo XVIII en AGN, Historia 498, Exp. formado sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, que está resumida en Cook y Borah, *Essays* 2: 87-91.

[28] RY 2: 20-22, 82-84, 131-132, 157-158, 178-179; AGI, Indiferente 1209, Probanza de Francisco Niño de Villagómez, 1547; Patronato 80, núm. 1, ramo 1, Probanza de Hernando de Aguilar, 31 de enero de 1789; y núm. 3, ramo 5, Probanza de Juan de Montejo, *1591*; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 135-136 (una de las víctimas fue el abuelo de Aguilar); Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, 20.

[29] AGI, México 359, Información... sobre el peligro que tienen con los franceses, 6 de nov. de 1565; México 3048, Gobernador a la Corona, 12 de mayo de 1586; Escribanía de cámara 305-A, Fiscal contra D. Diego García de Montalvo, 1618-1619, largo proceso con muchos detalles relativos a temas de defensa; México 1007, Consulta del Consejo de Indias, 22 de abril de 1668; AGN, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 29 de enero de 1771.

de palo de tinte concertaran jamás un plan contra los españoles en combinación con los mayas de ambos lados de la frontera. El dirigente de una breve revuelta maya realizada en el centro de Yucatán en 1761, del que se dice que había asegurado a sus seguidores que «miles de ingleses» aliados se les unirían [30], sin duda estaba dando rienda suelta a su imaginación, haciendo propaganda o, lo que es más probable, el relato respondía más a los temores de los españoles que a los deseos de los mayas. No obstante, es difícil descartar este temor como una fantasía absolutamente paranoica, en vista de las amistosas relaciones que mantenían los ingleses con los indígenas de Belice y del litoral de América Central, y después con los mayas de la Guerra de Castas en el siglo XIX.

La defensa de la colonia quedó exclusivamente en manos de los propios pobladores hasta finales del siglo XVIII, si exceptuamos una fuerza simbólica de soldados regulares estacionada en Bacalar y en Campeche. Era indudable que los españoles no podían montar guardia en toda la colonia, y por otra parte era peligroso dispersarse demasiado. En lugar de ello, prefirieron concentrar sus fuerzas y hacer de Mérida, Campeche, Valladolid y Bacalar otros tantos presidios desde los cuales poder enviar tropas de caballería a cualquier zona conflictiva [31]. Teniendo en cuenta sus recursos y la magnitud del territorio, ésta era, probablemente, la única estrategia posible, y en conjunto resultó ser acertada. Los extranjeros sólo consiguieron instalarse en Belice, la frontera colonial pudo más o menos mantenerse, e incluso en ocasiones avanzó, y los mayas conquistados no desafiaron seriamente la autoridad de sus conquistadores.

Luchar o huir

Las palabras y los actos de los participantes en la Guerra de Castas en el siglo XIX demuestran que una importante proporción de los mayas yucatecos aún no se había resignado a lo que, después de tres siglos, seguían considerando una dominación extranjera [32]. La Guerra de Castas ha recibido su nombre precisamente porque no fue una simple rebelión de campesinos en busca de reivindicaciones por los agravios, que solamente reclamara «pan y tierra», como hicieron los posteriores movimientos agrarios de la Revolución Mexicana. Se trató, de hecho, de un intento consciente de restaurar las condiciones previas a la conquista mediante la aniquilación, o al menos la expulsión, de los blancos. La Guerra de Castas no sólo revela el profundo resentimiento contra los *dzules* (extranjeros) abrigado largamente por los mayas, sino también la vitalidad social y cultural que les permitió mantener, a lo largo de todos los siglos que duró el dominio colonial, un sentido de identidad tan profundamente arraigado, que incluía el recuerdo (aunque no siempre muy nítido) de un pasado independiente y la visión de un futuro también independiente.

Tanto la hostilidad como la matriz sociocultural que aseguraba que la hostilidad encontraría su expresión en su propia versión de un movimiento de independencia, y no en estallidos esporádicos, mantuvieron su vigor durante la época colonial. En los textos mayas coloniales denominados «Libros de Chilam Balam», que combinan la crónica con la profecía, la dominación colonial española tenía asignado su lugar entre las otras desgracias que los mayas tenían que soportar y de las que serían liberados en su momento si el cosmos continuaba funcionando de manera ordenada. Que los mayas no sólo deseaban, sino que creían firmemente en su emancipación de los españoles, que se produciría de un modo u otro, no era un secreto para sus señores coloniales. Esta convicción alimentó las esperanzas de liberación de los mayas cuando la epidemia de fiebre amarilla de 1648-1650 atacó inicialmente sólo en las ciudades españolas, aunque luego se extendió a los pueblos indígenas [33]; el jefe de un levantamiento que se produjo en el siglo XVIII consiguió partidarios para su causa al proclamar que «ya ha llegado el tiempo de acabar con todos los españoles» [34]. Aunque pocos españoles pueden haber visto realmente alguno de los Libros de Chilam Balam, todos conocían las profecías de la tradición oral de los mayas que los rodeaban y los habían criado desde la infancia con cuentos que hablaban de sangrienta e inminente desolación y que «nos helaba[n] la sangre en las venas» [35].

[30] AGI, México 3050, Testimonio de autos sobre la sublevación, dic. de 1761, en relación con la rebelión de Canek.

[31] Esta era todavía la forma de hacer frente a las insurrecciones indígenas y a los ataques costeros en la década de 1760: AGI, México 3050, Testimonio de autos sobre la sublevación, 1761; México 3017, Cabildo de Campeche a la Corona, 15 de enero de 1763.

[32] Reed, *Caste War of Yucatan*, abarca la contienda, incluyendo el culto de la Cruz Parlante, hasta 1915. Para un análisis contemporáneo de las actitudes y motivaciones de los rebeldes, así como de los antecedentes históricos de la guerra, consúltese Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán.*

[33] Cogolludo, Lib. 12, cap. 14.

[34] AGI, México 3050, Autos sobre la sublevación, 1761.

[35] Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 87. Sierra O'Reilly, nacido en 1814, describe su propia infancia en la época final de la colonia y, aunque en algún momento califica a los relatos de Chilam Balam como «groseras patrañas y ridículas consejas» (1: 32), lo cierto es que produjeron en él una profunda impresión, así como en general en la población española nacida en la región.

A pesar de la cautela medrosa con que los españoles contemplaban a la gran mayoría de los conquistados pero no completamente sometidos indígenas que los rodeaban, los mayas de la época colonial ofrecieron muy poca resistencia manifiesta. Una reciente antología de interpretaciones acerca de las rebeliones indígenas en el México colonial contiene informes de seis alzamientos en Yucatán, el número más alto de todas las provincias del virreinato [36]. Sin embargo, tan sólo una de ellas puede definirse propiamente como rebelión colonial. De las otras cinco, cuatro deben ser consideradas como parte del propio proceso de conquista —dos fueron simplemente maquinaciones que tuvieron lugar en el transcurso del prolongado periodo de actividad bélica, otra fue el Alzamiento de 1546-1547, que en realidad fue el último estertor de resistencia coordinada después de una tregua que no duró más que unos pocos años, y la otra fue un ejemplo más de las numerosas confrontaciones que se sucedieron a lo largo de la frontera colonial entre mayas no sometidos y apóstatas por un lado y soldados y misioneros españoles por otro [37]—, y la quinta «rebelión» no fue mas que una pequeña conspiración descubierta en estado embrionario en 1585 [38]. El puñado de conspiradores tal vez habrían pasado en algún momento de las palabras a los hechos de no haber sido descubiertos, pero esto nunca lo sabremos. Los documentos coloniales se refieren a numerosos «alzamientos» semejantes que, de acuerdo con los indicios que se desprenden de dichos documentos, resultan ser igualmente ilusorios [39].

De este modo, sólo tenemos registrada una rebelión colonial genuina. Se trata de un pequeño alzamiento que se produjo en 1761, centralizado en el pueblo de Cisteil, partido de Sotuta, centro de Yucatán, y encabezado por un maya parcialmente hispanizado, José Jacinto Uc de los Santos, más conocido por el apellido real itzá que se arrogó: Canek [40]. La rebelión de Canek redujo a toda la comunidad española, aún tan minoritaria en aquella época, a un estado de pánico que retrospectivamente parece difícil de justificar. No conocemos el número de rebeldes, pero con toda probabilidad no pasó, como máximo, del millar. El movimiento no se extendió mucho más allá del propio Cisteil y fue sofocado rápidamente, transcurriendo escasamente una semana entre el llamamiento a la unidad de Canek y su captura junto con todos sus seguidores. A pesar de todo, hubo motivos suficientes para alimentar el constante sentimiento de inseguridad y vulnerabilidad de los españoles: insinuaciones y rumores de planes a gran escala que, de haberse llevado a cabo, hubieran puesto en serio peligro las posiciones españolas en la colonia y, por ende, también sus vidas. En la ocasión, los procesos judiciales fueron inusitadamente veloces y sumarios, pues al parecer los españoles estaban más interesados en pronunciar rápidamente una sentencia contra Canek y sus lugartenientes que en efectuar una investigación a fondo sobre el supuestamente abortado plan a gran escala. Se alegó que se estaban acumulando arsenales de armas y municiones en diversos lugares, que los jefes indígenas de los barrios extramuros de Mérida y Campeche estaban implicados en el complot, y que los semaneros que llevaban a cabo servicios domésticos en Mérida estaban preparados para prender fuego a las casas de sus patrones y para asesinar a todos sus habitantes la noche concertada para el levantamiento general. Desgraciadamente, no tenemos las pruebas necesarias para dar el rango de hechos a estas conjeturas histéricas.

Mi opinión es que el odio implacable que los mayas sentían hacia los blancos (sabedores de él en algún nivel de conciencia) representaba en todo momento una amenaza potencial que no podía ser desechada alegremente aunque, al mismo tiempo, era muy improbable que se produjera un movimiento coordinado a gran escala. La idea del levantamiento de 1761 parece haberse originado exclusivamente en la persona de Canek. Su historia personal y su posición marginal, en los intersticios de las sociedades maya y española (una peculiar posición que será analizada

[36] Huerta y Palacios, *Rebeliones indígenas*, 29-68, 94-99, 114-135, 174-190.

[37] La apostasía de Bacalar-Tipu de 1636 ha sido tomada de Cogolludo, Lib. 11, cap. 12.

[38] La «rebelión» de Campeche de 1584-1585 ha sido tomada de Cogolludo, Lib. 7, cap. 11.

[39] En realidad hubo dos llamados «alzamientos» en el distrito de Campeche. Uno de ellos tuvo lugar en 1548 suponiéndose que estuvo encabezado por el cacique de Campeche, y el otro fue en 1585, dirigido por D. Andrés Cocom, de Sotuta, que consiguió escapar cuando marchaba al exilio en San Juan de Ulúa por idolatría: Sánchez de Aguilar, *Informe*, 137-138; Cogolludo, Lib. 7, cap. 11; AGI, Patronato 58, núm. 1, ramo 1, Probanza de Juan Vázquez de Andrada, 1598. AGI, México 3048, Gobernador a la Corona, 12 de mayo de 1586, relaciona los «alzamientos» de Campeche y otros movimientos sospechosos en Hocaba y en torno a Mérida. Véanse también Patronato 75, núm. 2, ramo 1, Probanza de Diego Sarmiento de Figueroa, 4 de abril de 1578 (supuesta conspiración en Tekuch), y México 3048, Diligencias que se hicieron, 1607 (supuesta conspiración en Sotuta).

[40] En ausencia de cualquier documento local sobre el asunto, los relatos posteriores tendieron a preguntarse si la rebelión fue realmente algo más que un altercado sin importancia, exagerado por la histeria y el racismo de los españoles: Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 20-33; Molina Solís, *Historia de Yucatán* 3: 237-244, y Ancona, *Historia de Yucatán* 2: 438-451. El relato más fiable de los que se han publicado es el de Ríos, «La rebelión de Canek», basado en un sumario sobre el caso, no identificado pero sin duda preciso, localizado en el AGN. Todas las actas judiciales completas están en AGI, México 3050, Testimonio de autos sobre la sublevación que hicieron varios pueblos de esta provincia en el de Cisteil..., 1761, y Autos criminales seguidos de oficio de la Real Justicia..., 1761.

en el próximo capítulo), son con toda probabilidad las responsables de que se produjera esta revuelta, ante la ausencia de síntomas generales que expresen algún tipo de aumento de la inestabilidad en aquel momento. Más importante resulta la respuesta de los mayas a su iniciativa. No hay razón para dudar de que los españoles interceptaron algunos de los mensajeros de Canek que se dirigían a poblaciones de toda la colonia portando invitaciones para que se le unieran en la revuelta. Sin embargo, sí hay razones para dudar que respondieran a su llamamiento muchos de ellos. Canek era un visionario. Aunque no actuara completamente solo, lo cierto es que carecía de una extensa red de apoyo, a pesar de que afirmaba haber viajado profusamente a lo largo de toda la península antes de efectuar el llamamiento a las armas en Cisteil. Del mismo modo, parece que entabló lazos de amistad con ciertos dirigentes indígenas que durante sus visitas oficiales a Mérida se reunían en una panadería de los alrededores donde antaño Canek había estado empleado. Su levantamiento fue, pienso, un accidente histórico prendido por sus circunstancias particulares y alimentado brevemente por el profundo sentimiento de injusticia latente en los mayas y que raramente traducían en una resistencia declarada.

Los historiadores y politólogos siempre se han preocupado mucho más por explicar por qué tienen lugar las rebeliones que por la tentadora incógnita de por qué no se producen. Lo que podríamos considerar motivos suficientes para una revuelta no son en absoluto difíciles de encontrar. La mayor parte de la humanidad ha vivido en condiciones que la mayoría de los estudiosos encontrarían intolerables. Conscientes de la sentencia de Hamlet de que «no hay nada bueno ni malo, sino que es el pensamiento el que hace que las cosas sean así», algunos estudiosos han comenzado recientemente a desplazar su atención desde las condiciones objetivas a la percepción que de ellas tienen los actores sociales. No hay medida objetiva de la opresión; ésta se produce cuando las percepciones que tiene un grupo de lo que es justo y equitativo —su «economía moral»— son violadas [41]. Con todo, incluso la sensación de opresión no tiene por qué desembocar en una confrontación activa con los opresores.

Está fuera de toda duda que los mayas encontraban en muchas ocasiones opresiva la dominación española, aunque esencialmente no todos compartieran la convicción de que este dominio era ilegítimo. Pero, como

[41] E.P. Thompson, «Moral Economy of the English Crowd», trata de los precios de los alimentos y de los disturbios que ocasionaron en la Inglaterra del siglo XVIII. Scott, *Moral Economy of the Peasants*, aplica el concepto a las relaciones entre los arrendatarios y los propietarios de la tierra en el sudeste asiático.

hemos visto, las injusticias no engendraron más que el modesto alzamiento de Canek. El Yucatán colonial era, en términos generales, un lugar tranquilo, tal vez inseguro en sus costas y fronteras, pero apacible en su interior. No han sobrevivido indicios que sugieran nada parecido a la alta frecuencia de disturbios locales u otras formas de protesta directa y violenta de la que tenemos noticias en las regiones de la altiplanicie mesoamericana [42]. Aparte de la revuelta de Canek, sólo tenemos registrado otro disturbio, un tumulto que se produjo en 1610 en la población de Tekax, dirigido contra los oficiales de república mayas, y no españoles [43].

Una posible explicación de esta tranquilidad puede estar en el casi obsesivo concepto cíclico del tiempo de los mayas de Yucatán, según el cual la dominación española, como el resto de las cosas, se concebía como un segmento finito aunque recurrente de un ciclo repetitivo interminable. Se cuenta que un mensajero que fue enviado por los españoles al reino de Petén Itzá en 1697 preparó el camino a la conquista española de la región persuadiendo al rey Canek, de los itzáes, de que, de acuerdo con las profecías mayas de los *katunes* (ciclos de veinte años), había llegado el momento de la sumisión [44]. Sin descartar que un fatalismo cosmológico semejante pudiera provocar en los mayas conquistados una especie de aceptación pasiva de la dominación española, vinculada a la expectativa de una liberación futura, pueden encontrarse varias explicaciones alternativas de naturaleza menos trascendente.

Una de las razones fue, sencillamente, la prudencia. Los españoles eran muchísimos menos, pero tenían la ventaja de su poder coercitivo. Los mayas coloniales tenían cierto acceso a la tecnología europea. En el siglo XVIII, muchos de ellos poseían armas de fuego para la caza, a pesar de las prohibiciones oficiales [45]. Podían comprar pólvora y sabían cómo usarla, y los machetes de acero eran un artículo de uso cotidiano. Los caballos no eran ya las criaturas aterradoras de los tiempos de la con-

[42] Sobre el centro de México y Oaxaca, consúltese Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, 112-151; sobre Guatemala, véanse MacLeod, *Spanish Central America*, 344-345, y «Ethnic Relations».

[43] AGI, Escribanía de cámara 305-A, núm. 2, Autos en la causa criminal contra varios indios del pueblo de Tekax, 1610.

[44] Villagutierre Sotomayor, *Historia*, 262-264, 303-311, narra la misión diplomática de Avendaño en Tayasal en 1695.

[45] Según el propio testimonio de los indígenas sobre la rebelión de Canek (AGI, México 3050, Testimonio de autos, 1761), de las 1.200 personas que componían la fuerza rebelde de Cisteil, 200 eran «fusileros», y una de las primeras medidas tomadas para sofocar la rebelión fue la confiscación de las «muchas escopetas» que pertenecían a los indígenas (México 3050, Ayuntamiento de Mérida a la Corona, 12 de enero de 1763).

quista. La mayoría de los miembros de la élite colonial maya montaban en caballos o mulas; el sistema de transporte de la colonia estaba en su mayor parte en manos de los mayas, y eran los mayas los que constituían la mayor parte de los vaqueros de las estancias. Sin embargo, no tenían experiencia en el uso militar de la nueva tecnología. Los amotinados de Tekax en 1610, más de quinientos, se desvanecieron al escuchar el sonido de un arcabuz, disparado al aire en los alrededores de la población por un grupo de ocho jinetes españoles [46]. Los rebeldes de Cisteil no se acobardaron tan fácilmente en 1761. Resistieron el asedio de los españoles a la iglesia del pueblo, y en la refriega murieron seiscientos de ellos, por tan sólo cuarenta atacantes (según se desprende de los relatos españoles) [47]. Lo cierto es que los españoles no tardaron en sofocar la revuelta. Si los mayas eran justificadamente pesimistas acerca del posible éxito de cualquier rebelión, también tenían claro que no habría clemencia si fueran derrotados, en vista de los castigos a los que estaban acostumbrados por ofensas mucho menos serias. En realidad, la política colonial más habitual era perdonar a los soldados y reservar los castigos «ejemplares» para los dirigentes. Estos castigos podían ir desde los doscientos azotes y condenas perpetuas a trabajos forzados al descuartizamiento —con suerte, precedido de la ejecución—. Las cabezas cortadas y los cuerpos descuartizados eran exhibidos en lugares visibles como horripilantes advertencias para los potenciales imitadores [48].

La certidumbre de la derrota y del fulminante castigo no puede explicar por sí sola la escasez de resistencia violenta. La certeza del fracaso era en sí efecto de una causa más básica: la fragmentación política de los mayas, que había sido fundamental en el éxito de la conquista. Las rivalidades interprovinciales habían impedido que los mayas unieran sus fuerzas contra los intrusos, y lo mismo sucedió en el Alzamiento de 1546-1547. Tampoco la común experiencia de la dominación colonial fue suficiente para unirlos. Aun cuando las enemistades tradicionales (que persistieron en algunas zonas fronterizas hasta mucho después de la conquista) no hubieran provocado necesariamente que ciertos grupos vaci-

[46] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610, Testimonio de Juan Bote.

[47] AGI, México 3050, Testimonio de autos, 1761.

[48] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610; México 3050, Autos criminales, 1761. Las mismas sentencias, el descuartizamiento para los dirigentes y de 100 a 200 azotes y el exilio con trabajos forzados para los culpables menos comprometidos, fueron promulgadas aproximadamente en la misma proporción después de la revuelta tzeltal de 1712 en Chiapas (Gosner, «Soldiers of the Virgin», capítulo 4). El castigo duro, «ejemplar», para los cabecillas (reales o supuestos), unido a la amnistía para la mayoría, constituía la política colonial más frecuente según Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, 120-122.

laran o incluso cooperaran con los españoles, como ya había sucedido anteriormente, los mayas no tenían ni el hábito ni los mecanismos necesarios para la cooperación a gran escala. La posibilidad de acciones conjuntas fue todavía más remota cuando se produjo la disolución de las unidades políticas más grandes que existían en los tiempos de la conquista [49]. La Guerra de Castas del siglo XIX demostró que los mayas podían, si no vencer, sí estar cerca de hacerlo con un mayor adiestramiento en el uso militar de las armas europeas y una mayor coordinación, hábitos que desarrollaron durante el servicio en las milicias estatales después de la independencia. También hay que destacar que en aquel momento los blancos habían perdido parte de las ventajas organizativas de las que habían gozado durante la época colonial. Con el estado descentralizado, el gobierno local en desbandada y las facciones políticas enfrentándose en el campo de batalla, los blancos no podían unirse contra un reto maya con tanta presteza y facilidad como lo habían hecho en 1761 [50].

El estado de pánico generado por la revuelta de Canek, a todas luces desproporcionado teniendo en cuenta su verdadera dimensión, pudo estar provocado en parte por el factor sorpresa (la desconfianza española respecto a los mayas no se había confirmado por ninguna acción manifiesta desde 1547) y en parte por el aterrador fantasma de una rebelión general [51]. La posibilidad de que esto sucediera, como ya he comentado, no es en absoluto convincente. En especial, la idea de que todos los semaneros, que convergían en Mérida desde más de cien pueblos, habían sido conjurados para atacar a los españoles a una señal convenida de antemano, es realmente descabellada [52]. Sin embargo, aunque los españoles consideraban a Canek un lunático, estaban convencidos al mismo tiempo de que él, o alguien como él, podía tener la suficiente capacidad organizativa para coordinar un gran número de contactos y preparativos. Si alguna vez existió una conspiración de este tipo, es evidente que quedó sólo en eso, en una conspiración. Los mayas no estaban tan atomi-

[49] Sobre la fragmentación política que siguió a la conquista, véase el capítulo 5.

[50] Véase Reed, *Caste War*, 24-34, 54-95, sobre los conflictos políticos «ladinos» antes de la Guerra de Castas y durante ella.

[51] AGI, México 3017, Cabildo de Campeche a la Corona, 29 de dic. de 1761; México 3050, Cabildo de Mérida a la Corona, 12 de enero de 1762, y Joseph de Alcocer y Juan de Mendicuti a la Corona, 30 de agosto de 1762.

[52] La idea de que los mayas, a una señal convenida, iban a incendiar las casas de los españoles como medio de obligarlos a salir desarmados para ejecutarles más fácilmente parece haber sido un temor recurrente, ya que precisamente este plan también fue atribuido a la conspiración de Campeche de 1585: AGI, México 3048, Gobernador a la Corona, 12 de mayo de 1586.

zados como los españoles hubieran deseado, pero tampoco tan bien organizados como los españoles temían en aquel tiempo. Existía una excelente red de comunicaciones entre comunidad y comunidad, y entre región y región. Pero, por lo que sabemos, era tan sólo una red de información, no de órdenes o planificaciones coordinadas. Se podían participar noticias o repartir invitaciones, pero no existían ni la dirección ni la estructura necesarias, ni siquiera en un nivel informal, para tomar y hacer cumplir decisiones más allá del ámbito específico de cada comunidad. El potencial maya de resistencia colectiva a gran escala nunca llegó a cuajar en la época colonial. Sospecho que en ello tuvo mucho que ver una valoración pragmática de sus propias limitaciones organizativas y de la inutilidad de acciones no coordinadas.

Otro motivo para no rebelarse igualmente importante fue la existencia de una alternativa mucho más atractiva. Como la mayoría de los grupos sometidos, los mayas recurrieron a un gran número de estrategias que no contemplaban la confrontación violenta, en un intento de mejorar su situación. La presentación de demandas, los pleitos, las compensaciones y pactos con los representantes gubernamentales, el enfrentar a unos patrones con otros, el encubrimiento, la confusión en los documentos financieros y otras formas de evasión formaban parte, como veremos, del repertorio que los dirigentes indígenas desarrollaron para sobrevivir dentro del sistema [53]. Los súbditos de éstos, como también veremos, podían eludir parte de la presión trasladándose a otros pueblos o asentándose por su cuenta. Pero estas tácticas eran, en el mejor de los casos, mejorables, y había otra opción más drástica disponible: los mayas podían escapar del sistema colonial huyendo a las regiones no pacificadas que se extendían al oriente y al sur de la frontera colonial, donde la soberanía española no era más que teórica.

La fuga era una forma de protesta contra el régimen colonial tan radical como la rebelión, pero considerablemente menos peligrosa. Es una posibilidad que cualquier grupo insatisfecho desearía tener, pero que no siempre es factible allí donde el entorno físico o sociopolítico es más restrictivo. Los forasteros perciben en los mayas de las tierras bajas (y ellos mismos también se consideran así) un temperamento menos belicoso que el de los pueblos que habitan la altiplanicie mesoamericana. Quizá sea porque a lo largo de toda su historia han tenido (y hasta cierto punto siguen teniendo) la posibilidad de huir en lugar de luchar cuando

[53] No hace falta decir que estrategias de este tipo fueron normales entre los dirigentes de todas las sociedades campesinas, y no exclusivas de los regímenes coloniales: véase, por ejemplo, Adas, «From Avoidance to Confrontation».

se han visto frente a circunstancias intolerables. Ciertamente, los mayas de la época de la colonia no estaban atrapados en un sistema fuertemente controlado, como podía ser el de la esclavitud norteamericana, del cual era imposible huir definitivamente, aunque actualmente ya no se piense que las plantaciones poseían algunas de las características herméticas de los modernos campos de concentración [54]. En el contexto de los regímenes latinoamericanos, más laxos (laxos en la práctica, aunque no siempre en los preceptos), Yucatán ofrecía más oportunidades para la fuga que muchas de las colonias donde no existían cerca territorios sin pacificar o donde, como ocurría en las laderas orientales de los Andes, las fronteras coloniales separaban también zonas ecológicas sumamente diferenciadas y eran a su vez fronteras entre grupos etnolingüísticos diferentes. Las escasamente pobladas zonas de refugio de las tierras bajas meridionales mayas no constituían barreras culturales ni geográficas para la huida. El hecho de que los caminos fueran escasos y malos y no conectaran más que los principales centros de población era, en la época colonial, solamente un inconveniente para los jinetes españoles. Un laberinto de senderos por los cuales los mayas se movían libremente atravesaba toda la península, incluso el monte supuestamente deshabitado. Este parece impenetrable y desorientador sólo para los profanos. Son abundantísimos los caminos en los que las mulas y los torpes *dzules* se perderían, suponiendo que los encontraran, pero que los mayas recorrían a una velocidad asombrosa devorando el terreno con su uniforme trote, incluso con pesadas cargas.

La extremada simplicidad de la existencia cotidiana maya acentuaba su libertad. Los españoles lo sabían y, en momentos de exasperación, estaban convencidos de que los mayas cultivaban la pobreza deliberadamente para poder escapar más fácilmente, liberados como estaban de los bienes materiales [55]. Un metate para moler el maíz era todo lo que una mujer necesitaba para crear un nuevo hogar, y esta clase de utensilio se puede tallar en la blanda caliza que se halla por doquier en las tierras mayas; para el hombre, los artículos de primera necesidad eran un machete y semillas para poder seguir cultivando. El monte proporcionaba

[54] Dejando a un lado lo estrechamente controlados que pudieran estar los esclavos dentro del sistema —un asunto cuyas primeras formulaciones ha cuestionado Genovese, entre otros— las posibilidades de huida permanente eran muy escasas: véase Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, 648-657, y compárese con los relatos acerca de comunidades de esclavos fugitivos en las colonias portuguesas, españolas, francesas y holandesas que hay en Richard Price, *Maroon Societies*.

[55] Cárdenas Valencia, *Relación*, 113; BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766: «Tienen por caudal una libertad ociosa y por ajuar el que no puede incomodarles para llevarlo a costilla siempre que proyectan mudar su mal llamado domicilio».

el resto. Se decía que los refugiados vivían de la caza y de las mismas «frutas y raíces» silvestres que se han identificado como «alimentos de hambruna», hasta que podían cosechar una nueva milpa. Y en todos los lugares, en los nuevos asentamientos y en los viejos, en los barrios extramuros, en los pueblos, en los ranchos el monte cercano proporcionaba todos los materiales necesarios para la construcción de las viviendas y de sus exiguos utensilios y muebles.

Las relativamente bien documentadas migraciones que fueron consecuencia de la Guerra de Castas pueden servirnos para ilustrar esta facilidad de movimiento. Desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, gran parte de la mitad oriental de la península y la práctica totalidad de las tierras bajas meridionales experimentaron un estado de movimiento poblacional continuo. Los refugiados atravesaban la zona en todas direcciones, y unidades políticas completas cambiaban su residencia con la soltura de los nómadas. Todas las guerras son, hasta cierto punto, desorganizadoras. En este caso, lo que llama la atención es la escala de estos movimientos y, especialmente, la aparente facilidad con la que los mayas, incluyendo las mujeres y los niños, eran capaces de desplazarse rápidamente a lugares tan distantes, establecer nuevas casas, sembrar nuevos cultivos y entonces partir de nuevo si era necesario, desconcertando de este modo tanto a sus enemigos gubernamentales como a los historiadores que han tratado de seguir estos movimientos por medio de los documentos [56].

Estos movimientos eran un antiquísimo hábito maya que databa de mucho antes de la conquista española, que, en sí misma, provocó el desplazamiento de mucha gente. La tradición oral y las crónicas indígenas recogen algunas de las migraciones prehispánicas que se produjeron en la región [57], así como una serie de incursiones foráneas que ya han sido mencionadas. Se cree que el grupo de los itzáes se reubicó sucesivamente en puntos diferentes del espacio comprendido entre Chichen Itzá, en el extremo septentrional de la península, y el Petén, en su base. El influjo de los refugiados mayas yucatecos del norte tanto en el transcurso como después de la conquista cambió profundamente la composición étnica de las tierras bajas mayas centrales y meridionales, haciendo

[56] Véase, por ejemplo, Grant Jones, «Levels of Settlement Alliance», sobre los mayas de San Pedro.

[57] RY 1: 297, 2: 85. Tanto las crónicas como las profecías de los *katunes* de los «Libros de Chilam Balam» se refieren a despoblamientos y reasentamientos, en su mayor parte vinculados al *katun* 8 Ahau: véase Roys, *Chumayel*, 135-162, y Roys, «Maya Katun Prophecies», 19-29, 25-26. La tradición oral nos informa también del abandono en masa de Mayapan: Landa, *Relación*, 37; RY 1: 254, 286.

inútil cualquier intento de reconstrucción de las fronteras étnicas prehispánicas sobre la base de datos etnográficos modernos [58]. Aparentemente, los refugiados mayas tenían pocos problemas para adaptarse a la vida del otro lado de la frontera. Si se desplazaban en un número lo suficientemente grande, podían, llegado el caso, restablecer sus propias comunidades, pero se integraban con igual facilidad en comunidades preexistentes. Muchos de los asentamientos a los que llegaron visitantes españoles a lo largo de los siglos estaban constituidos por mayas tanto fugados como no sometidos [59]. Hablaban la misma lengua, tenían las mismas pautas de subsistencia y la misma organización económica, y continuaban compartiendo un sistema sociopolítico muy semejante y, en un contexto más amplio, las mismas creencias, a pesar de la influencia del cristianismo sobre los mayas pacificados. Debido a la ininterrumpida comunicación a través de las fronteras coloniales, poseían un único sistema cultural modulado por gradaciones de la influencia española, que ni empapaba enteramente la cultura de los mayas sometidos ni dejaba incólumes a los mayas no conquistados.

Hace muy poco que los estudiosos han comenzado a investigar la historia colonial de las regiones no pacificadas. Si alguna vez se tuvo en cuenta en el pasado, fue más como mero apéndice de la época prehispánica que como un periodo con dinámica propia. El movimiento de gente, mercancías e información en dos sentidos a través de la frontera ejerció sin duda alguna un profundo efecto sobre las áreas no conquistadas mucho antes de que fueran realmente sometidas [60]. En este estudio nos ocuparemos de la influencia que las zonas de refugio ejercieron sobre el área que estaba bajo control español.

Por un lado, estas zonas constituían una válvula de escape. La fuga, temporal o permanente, ha sido la característica respuesta maya a las crisis a lo largo de toda su historia documentada. En la época colonial,

[58] J. Eric Thompson, «A Proposal for Constituting a Maya Subgroup», es una tentativa valiente, pero véase, sobre la fusión de grupos etnolingüísticos y sobre la expansión gradual del maya yucateco: AGI, México 369, Informe del Obispo de Yucatán, 1599; Cogolludo, Lib. 12, caps. 3-7; AA, Oficios y decretos 3, Descripción que hace... vicario del Petén, s.f. (1785); Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, julio de 1784.

[59] Los informes españoles sobre los asentamientos de «indios huidos y gentiles» se citan en el prólogo, notas 7, 10 y 13. Véase también, sobre las zonas de refugio de la costa oriental, RY 2: 30-31; Ciudad Real, *Relación* 2: 407-408; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 39-40, 120, 164-165; AGI, México 361, Documentos sobre la pérdida del galeón Santiago, 1649; México 1017, Cabildo de Mérida a la Corona, 7 de oct. de 1719, en Exp. sobre desalojo de ingleses, 1702-1760; AA, Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Tihosuco, 1784.

[60] Grant Jones, «Agriculture and Trade» y «The Last Maya Frontiers».



4. *Preparación de tortillas. Una plancha metálica cuadrangular ha reemplazado al tradicional comal de barro cocido.* (Foto de la autora.)

las hambrunas y las epidemias, los problemas políticos o los conflictos personales podían provocar la marcha de individuos, grupos familiares o pueblos enteros al monte [61]. Tampoco hacía falta irse muy lejos. Bastaba con desplazarse a sus milpas o a algún cenote próximo donde pudieran establecerse temporalmente, para hacer frente a la crisis. Algunos se integraban en otras comunidades. Otros, probablemente, encontraban demasiado intolerables las condiciones como para volver y preferían quedarse permanentemente fuera de la órbita colonial; la mayoría de ellos acababan pasando al otro lado de la frontera.

La intolerabilidad, no cabe duda, es un criterio subjetivo. La facilidad de la huida puede haber hecho descender el nivel de tolerancia de los mayas, y puede también haber contenido su belicosidad predisponiéndoles a una cierta docilidad, aunque con límites bien precisos. Es imposible saberlo a ciencia cierta porque no hay documentos que indiquen cuántos mayas eligieron la fuga, dejando aparte las circunstancias particulares que provocaran la decisión en cada caso [62]. Aun cuando se hubieran conservado todos los registros parroquiales coloniales de bautismos y entierros, no podríamos calcular más que el número de personas cuya suerte se ignora. Las propias autoridades coloniales eran incapaces de precisar cuántos de ellos eran fugitivos y cuántos habían perecido en el monte, o cuántos formaban parte de los miles de indígenas anónimos que morían a lo largo de los caminos y en las calles de las ciudades durante las épocas de hambre y epidemias. En ocasiones llegaban a los funcionarios españoles noticias de que determinada persona desaparecida «se fue al Petén Itzá» [63]. Probablemente, los mayas tenían una idea

[61] Además del material sobre las epidemias y hambrunas ya citado en la nota 17, véase Cogolludo, Lib. 10, cap. 27; AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745; México 3057, Encomenderos de Yucatán, 11 de sep. de 1770, y Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775; AA, Cuentas de fábrica, Informe del cura de Chancenote, 1813. Sobre huidas después de las rebeliones, véase AGI, Escribanía de cámara 305-A, *Autos de Tekax, 1610; México 3050, Testimonio de Autos y Autos criminales*, 1761.

[62] Los motivos que se atribuyen a esta opción en los primeros tiempos de la época colonial eran, por regla general, escapar de las «vejaciones», el deseo de volver al paganismo, o ambos: véase, por ejemplo, DHY 2: 81, Memorial del Obispo, 1582; AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 28 de abril de 1584. A finales de la época colonial, la propensión a la idolatría supuestamente había dejado paso a otros motivos más puramente profanos: «por flojos, por ignorantes de la doctrina, por adeudados, o por otros delitos o motivos que les hacen perseguidos en sus curatos y pesada la sociedad de sus pueblos» (AA, Documentos del Petén Itzá, Fr. Francisco Sánchez al Provincial, 16 de oct. de 1799).

[63] Véanse los informes sobre el paradero de los hombres que abandonaban a sus familias que hay en las visitas diocesanas: por ejemplo, AA, Visitas pastorales 1 (Valladolid, 1755, y Bolonchenticul, 1768), 3 (Chicbul, 1781, y Mani, 1782) y 5 (Sotuta, 1784).

bastante aproximada del paradero de la mayoría del resto de los supervivientes, pero, comprensiblemente, no se lo contaban a los españoles.

Las zonas de refugio disminuyeron gradualmente a medida que los españoles fueron extendiendo su control a la región de la Montaña, que se ubicaba al sur de Campeche, y aún más al sur, al Petén, después de la conquista de los itzáes en 1697. Establecieron una misión permanente en Chichanha en la frontera suroccidental, una línea de comunicaciones entre Campeche y el lago Petén, una vigía (atalaya costera) en la bahía de la Ascensión en la costa oriental, un presidio en la isla del Carmen y un cinturón de pueblos a lo largo de la costa del golfo, todo ello en el siglo XVIII. Es difícil determinar hasta qué punto estas nuevas poblaciones pudieron desalentar la huida. Ciertamente, las vías de escape se hicieron menos numerosas, pero, aunque la fuga se hizo más difícil para los grupos de refugiados, no era en absoluto imposible. Las nuevas poblaciones siguieron estando rodeadas, hasta el final de la época colonial (incluso antes de la Guerra de Castas los mayas habían hecho retroceder nuevamente la frontera de la colonia), por grandes extensiones de monte sin pacificar en las que pocas veces, y siempre con muchas dificultades, penetraban los españoles. Aún eran solamente islotes, o como mucho archipiélagos, en el hostil mar maya.

Los españoles eran perfectamente conscientes de que muchos mayas optaban por «votar con los pies» contra la dominación colonial, aunque raramente se aventuraban a hacer estimaciones de su número [64]. No obstante, tenían algunos datos que les llegaban a través de la propia red de comunicación clandestina de los mayas, y allí donde los misioneros o soldados se topaban con grupos de mayas en el transcurso de las incursiones que se hacían en las zonas no pacificadas, se encontraban con que gran parte de ellos no eran mayas gentiles, sino apóstatas con nombres cristianos que, a los ojos de los españoles, habían renunciado aviesamente a las ventajas de la vida civilizada y a la esperanza de la salvación eterna. Aunque aviesa, la alternativa de trasladarse al otro lado de la frontera no era considerada como completamente irracional: es decir, los españoles eran también conscientes de que en muchas ocasiones ellos

[64] AGI, México 369, Gobernador a la Corona, 22 de dic. de 1604, estimaba unos 30.000 en la región de la Montaña; Escribanía de cámara 317-A, Real cédula al Gobernador, 1 de agosto de 1633, en Causa criminal, cuad. 1, 1670, habla de un reciente éxodo de 6.000 refugiados sólo en el partido de la Costa; México 361, Defensor de indios a la Corona, 19 de julio de 1664, hace mención a una reciente pérdida de 12.000. Las cifras dadas por Cogolludo, Lib. 12, caps. 1 y 23, son: 9.423 indígenas «reducidos» en 1643, y 22.000 en 1652, y se refieren en parte, y quizá totalmente, a indígenas que vivían en otros partidos pertenecientes al área pacificada.

eran los únicos culpables de que los mayas huyeran. La posibilidad de la fuga, casi tan perjudicial para los intereses españoles como la rebelión, pudo constituir un freno para los peores excesos del régimen.

El abismo que media entre los preceptos reales y la práctica en las colonias se ha convertido en uno de los tópicos de la historia de la América española. Este era especialmente acusado en provincias como Yucatán, que eran remotas incluso para las posibilidades de control del virrey. No obstante, si bien los decretos reales, visitadores y juicios de residencia (investigaciones judiciales obligatorias realizadas al final del periodo de servicio de cada oficial) no proporcionaban a los indígenas una protección efectiva contra determinados funcionarios especialmente codiciosos que los explotaban directamente y hacían la vista gorda a la explotación privada a cambio de compensaciones económicas, el temor a perder grandes cantidades de indígenas explotables sí lo hacía. Tanto las rentas reales como las ganancias privadas estaban vinculadas, directa o indirectamente, en la colonia al tamaño de la población indígena. Todos sufrían las consecuencias financieras cuando las cargas excesivamente onerosas convertían el goteo de fugitivos en un torrente imparable.

La percepción de este nexo causal era particularmente sutil cuando se trataba de culpar de ello a la codicia de otros. En 1784, el cura de Nabalam, en las proximidades de la frontera oriental, dio parte de que los oficiales de uno de sus pueblos le habían avisado de que los indígenas estaban planeando fugarse en masa debido al tiránico comportamiento del oficial español del partido. El cura pretendía que éste fuera reemplazado, alegando que obligaba a los indígenas a cultivar tantos campos de algodón en su beneficio que no tenían tiempo para cultivar sus propios alimentos, y que la parroquia había perdido muchos mayas debido a este y otros abusos [65]. No está documentada ninguna reconvención del oficial, y en este caso concreto el cura pudo haber sido inocente. Pero la competencia por la mano de obra indígena fue una de las fuentes habituales de discordia entre los burócratas reales y el clero, y cada parte acusaba a la otra de ser responsable de las fugas de indígenas debido a sus excesivas e ilegales demandas [66].

---

[65] AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Nabalam, 1784. Los indígenas de Bacalar consiguieron librarse de tequíos extra con la misma amenaza: AGN, Historia 534, Gobernador del Presidio de Bacalar al Gobernador de Yucatán, 31 de agosto de 1785.

[66] Para una muestra de la larga lista de acusaciones y réplicas (que comprenden «vejaciones» de varias clases), véase RY 2: 30-31; AGI, México 101, Memorial del Defensor de naturales, 20 de feb. de 1576; México 3048, Auto del Gobernador, 13 de junio de 1609; México 1037, Real cédula al Gobernador, 17 de marzo de 1627, y Encomenderos al Obispo, 27 de abril de 1711, en Autos sobre doctrinas de Maxcanu, 1711; México 349, Provincial y Definitorio franciscanos a la Corona, 10 de feb. de 1629; México 369, Memorial del *Obispo de Yucatán, 1643; México 158, Juan Ayala Dávila al Consejo de Indias*, 27 de oct. de 1666; México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711; México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 23 de abril de 1783.

Podría esperarse que el propio interés pusiera alguna limitación a las demandas de la mayoría de los representantes de la Iglesia y del Estado. Pocos de ellos estaban de paso en la colonia. Con la excepción de los obispos, el clero no tardó en estar constituido casi exclusivamente por personas pertenecientes a familias indígenas, y los oficiales de grado medio y bajo de la burocracia estatal, cuando no eran criollos, solían ser inmigrantes permanentes que conservaban sus cargos durante largos periodos, se casaban con miembros de la élite local y tenían interés en la prosperidad general de la colonia [67]. Estas consideraciones no son válidas para los gobernadores y su círculo inmediato de criados; los mandatos de aquéllos eran limitados y, con la suficiente falta de escrúpulos, podían calcular que las consecuencias de sus abusos se demorarían lo suficiente como para poder amasar sus fortunas y largarse. El ejemplo más célebre en el Yucatán colonial fue el de Rodrigo Flores de Aldana, cuyos repartimientos, requisas de granos, residencias de oficiales indígenas (con las correspondientes multas impuestas por negligencia en sus obligaciones) y otras estratagemas no sancionadas destinadas a la extracción de bienes y dinero de los indígenas fueron tan excesivos, y los métodos que utilizaban sus representantes para forzar los pagos tan brutales, que miles de indígenas abandonaron sus pueblos durante su mandato (1664-1665). Dos parroquias enteras del sur de Campeche, Popola y Sahcabchen, que comprendían ocho pueblos, levantaron el campo y atravesaron en bloque la frontera colonial [68].

Flores de Aldana fue objeto de dos residencias. Gracias a su influen-

---

[67] Véase Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 146-151, 247-262, 315-322, sobre las alianzas matrimoniales entre familias de encomenderos locales y funcionarios peninsulares.

[68] AGI, México 369, Obispo a la Corona, 31 de oct. de 1668. Una parte considerable de la voluminosa documentación de la residencia de Flores de Aldana, que ocupa nueve legajos (AGI, Escribanía de cámara 315-A al 318-B), habla de este éxodo y de las huidas de otras poblaciones de la región meridional de Campeche. Véase, especialmente, Escribanía de cámara 315-A, Cargos de residencia..., 1670 (cargos 2 y 3); Pieza 5, Cuaderno de la residencia en la villa de Campeche, 1670, Pieza 6, Pesquisa secreta, 1670; Pieza 7, Cargos de Campeche, 1670, y Pieza 8, Ratificaciones de los indios, 1670; Escribanía de cámara 317-A, Causa criminal, cuad. 4, Autos contra Antonio González, 1668; Escribanía de cámara 317-B, Causa criminal, cuad. 8, Autos fechos por Pedro García Ricalde, 1668. Para acceder a información sobre la huida de indígenas de otros partidos de la península, véase especialmente Escribanía de cámara 317-A, Causa criminal, cuad. 1, Auto sobre agravios, molestias y malos tratamientos, 1670; Escribanía de cámara 318-A, Averiguación que... Fr. Luis de Cifuentes Sotomayor, obispo, 1669.

cia en la corte consiguió una breve rehabilitación en su puesto durante la cual consiguió unificar a toda la colonia en una poco frecuente unanimidad contra su persona. Las voluminosas actas de las investigaciones muestran pocas personas que defendieran sus acciones y no fueran a la vez sus favoritos. En este caso, tanto el clero como los seglares coincidieron, pues encomenderos y curas habían perdido muchos tributarios y feligreses, respectivamente. Flores de Aldana intentó acusar de estas pérdidas al obispo, haciendo mención expresa de las excesivas cuotas que había recolectado en una reciente visita episcopal [69]. En cuanto al célebre episodio del éxodo de Popola y Sahcabchen, eso, insistió, fue por culpa de los piratas ingleses, que tenían su base en las proximidades de Laguna de Términos; fue el acoso a que éstos las sometían, y por supuesto no el suyo, el que forzó a huir a estas dos parroquias [70].

Estas ingeniosas disculpas se contradicen con todos los testimonios. Gran parte de la considerable fortuna que el gobernador había amasado en el disfrute de su cargo fue confiscada para reembolsar las multas que había arrancado a los indígenas por la fuerza y para devolver el equivalente de los repartimientos que superaban los límites autorizados por la Corona. Las actas del juicio finalizan con la sentencia, y por ello no sabemos a ciencia cierta si esta restitución se llevó a cabo o no. Al menos esta vez Flores de Aldana sí fue definitivamente destituido, y el nuevo gobernador consiguió persuadir a mucha gente de Popola-Sahcabchen de que volvieran a sus antiguos pueblos, al garantizarles su benevolencia y una remisión temporal del tributo [71]. Parte del resto de los fugados también retornaron, pero muchos no lo hicieron. Y aunque una vez más carecemos de cifras para hacer un balance final, es posible concluir que estos y otros fugitivos permanentes contribuyeron significativamente a las grandes pérdidas de población que sufrió la colonia en este periodo.

La población y la economía tributaria

La confluencia de la huida, el incremento de la presión sobre la población indígena y la alta mortalidad no era accidental. Estos factores parecen haberse alimentado mutuamente en la segunda mitad del siglo XVII para provocar una crisis en el régimen colonial, y esta crisis fue resultado de un aumento del desequilibrio entre la primitiva economía tributaria colonial y los recursos humanos de los que dependía directamente.

[69] AGI, Escribanía de cámara 315-A, Pieza 4, Cargos y descargos, 1670 (cargo 6), y Escribanía de cámara 315-B, Pieza 16, Demanda del Obispo Fr. Luis de Cifuentes, 1670.

[70] AGI, Escribanía de cámara 315-A, Cargos de residencia y descargos, 1670 (cargo 3); Escribanía de cámara 317-A, Causa criminal, cuad. 7, Autos y testimonios presentados... por D. Rodrigo Flores, 1668; Escribanía de cámara 317-C, Causa criminal, Papeles y recaudos presentados, 1670.

[71] Véase el material sobre las reducciones citado en el prólogo, nota 10, y en Escribanía de cámara 319-B, Residencia tomada al Dr. D. Frutos Delgado, 1672-1675.

Antes sugerí que las pautas demográficas eran sintomáticas de las diferencias entre los regímenes coloniales. Más que un síntoma, diría incluso que eran tanto una causa como un efecto. El tipo peculiar de régimen que se estableció en Yucatán estaba basado en la relativa abundancia de mano de obra (es decir, una relativamente alta razón de indígenas por cada español) y una cosa ayudaba a sostenerse a la otra. Los españoles tenían menos incentivos que en otras colonias para hacerse cargo directamente de la producción; como la interrupción del modo de vida tradicional indígena no fue muy drástica, la sociedad indígena yucateca estaba en mejores condiciones para reorganizarse después del trauma de la conquista y comenzar a reconstruirse.

Las primeras pérdidas de población que se produjeron no eran, obviamente, irreversibles. Apenas hemos comenzado a valorar, si es que esta valoración es posible, los devastadores efectos sociales y psicológicos de la masiva mortandad que sufrieron los indígenas durante los primeros años de la conquista. Debe de haber una masa crítica de población por debajo de la cual ninguna sociedad pueda seguir funcionando con su tradicional asignación de roles. No sabemos cuál pudo ser este punto crítico entre los mayas de Yucatán, ni tampoco lo cerca que estuvieron de alcanzarlo. Tampoco sabemos qué efecto pudo tener sobre las estructuras tradicionales de parentesco la muerte súbita de una gran parte de los miembros adultos de una comunidad, o cómo su sistema cognitivo hizo frente a las insólitas visitas de las enfermedades epidémicas que aparentemente no atacaban a gran parte de los conquistadores. A pesar de que su visión de la realidad y su estructura social habían sido quebradas, los mayas consiguieron de algún modo reconstruirlas lo suficiente como para sobrevivir, e incluso para recuperarse demográficamente.

¿Por qué sufrió entonces la población un segundo y más drástico descenso en la segunda mitad del siglo XVII? Por entonces, los mayas debían de haberse recuperado ya del impacto cultural inicial y los principales ajustes sociales y psicológicos ante la dominación extranjera haberse producido. Este periodo de cincuenta años, que va desde aproximadamente 1650 hasta finales de siglo, presenta aún en la historia de Yucatán muchos puntos oscuros. Pero actualmente hay la suficiente información disponible como para poder aventurar un intento de explicación para este descenso, y es una explicación que, analizando el vínculo dinámico entre la demografía y el desarrollo del régimen colonial, pre-

tende explicar algunas de las modificaciones que se produjeron en ambas variables a lo largo del tiempo y de una región a otra.

Como ya indiqué en el capítulo 1, los españoles llevaron inicialmente a todas las colonias del Nuevo Mundo una predisposición normal hacia la explotación indirecta de los territorios conquistados, canalizada a través de un sencillo sistema tributario (de estructura precapitalista, pero asociada desde el primer momento con una economía de mercado que operaba entre los propios españoles y en sus lazos con el mercado mundial). Otra constante en la mayoría de las colonias fue la tendencia a depender cada vez menos del tributo en sus variadas formas, en favor de la incorporación directa de los indígenas a la economía de mercado. El ritmo y el grado de estos cambios dependía de la relación entre dos variables interdependientes: la oferta indígena de mano de obra y la demanda española de ella.

La demanda española de algún modo se veía estimulada por la disponibilidad de mano de obra, pues los españoles tenían tendencia a mostrarse atraídos por las áreas de mayor densidad de población indígena (que a su vez resultaban tener las condiciones climáticas más agradables). No obstante, los españoles tampoco tenían reparo en desplazar cierta cantidad de mano de obra para hacer frente a las necesidades de otras zonas. Ejemplos de ello son las precoces incursiones para conseguir esclavos en las pequeñas islas caribeñas para La Española y Cuba, los envíos de esclavos desde Yucatán al centro de México y desde Nicaragua a Guatemala, y el posterior sistema de trabajo obligatorio en los Andes (mita), que se nutría de una extensa área de captación para cubrir las minas de Potosí en la actual Bolivia [72]. La principal variable que estimulaba la demanda era el potencial exportador de la región, y especialmente la presencia de yacimientos de minerales preciosos y las actividades económicas derivadas que nacieron para sustentar la industria minera. A la inversa, los españoles podían hacer frente a pérdidas significativas en la provisión de mano de obra, como ya he mencionado, mediante el desarrollo de nuevos sistemas de producción y de reclutamiento, de hecho moderando sus demandas al disponer más eficientemente de la mano de obra existente. Estos y otros cambios, como pueden ser la evolución a empresas de trabajo menos intensivo y la moderación en la actividad económica, tuvieron lugar, juntos o por separado, en muchas colonias tras el frenesí expansivo inicial. Eran, no obstante, ajustes a los que los españoles se vieron obligados debido a la disminución de la población

[72] Kubler, «The Quechua in the Colonial World», 371-372, que también sugiere que la huida a la «montaña» no pacificada para escapar de la mita y de otras cargas fue la causa principal del descenso de población indígena en los Andes (pp. 334-339, 347).

indígena, y no remedios ideados para detener el descenso aliviando la presión sobre ella. Ni los españoles ni los portugueses se dieron cuenta de la conexión entre sus demandas y la despoblación, o tal vez fueron incapaces de conciliar el deseo de la ganancia inmediata con los intereses a largo plazo [73]. El hecho de que no llevaran a cabo modificaciones más oportunas en sus demandas de mano de obra es en parte la causa de lo que ha sido denominado «posiblemente el mayor desastre demográfico de la historia de la humanidad» [74].

En Yucatán, la proporción entre la oferta y la demanda de mano de obra permaneció más estable. La pobreza de los recursos físicos, el aislamiento comercial de la colonia y la apatía empresarial de los españoles derivada de ello contribuyeron a proteger a los mayas del grave colapso demográfico que tuvo lugar en el centro de México. Al mismo tiempo, los mayas se libraron del rápido cambio a la economía de mercado que fue a la vez causa y efecto de aquél. Durante el primer siglo después de la conquista, el potencial social y demográfico de los mayas y la economía tributaria se fortalecieron entre sí. El sistema tributario era social y culturalmente menos destructivo que otros métodos más directos de explotación de los recursos de la zona. Es la diferencia, como ya he apuntado, entre un parásito que sencillamente se alimenta de su huésped y otro que lo destruye en el proceso. Sin embargo, cualquier parásito puede ser mortal si se multiplica demasiado rápidamente o si la resistencia del huésped se debilita. A finales del siglo XVII, el sistema tributario casi lo confirmó.

Tal y como estaba perfilado en la legislación real y en circunstancias normales, el sistema tributario no tenía por qué haber producido necesariamente una excesiva presión sobre los recursos mayas. El problema era que combinaba la inflexibilidad en las exigencias legales, que eran absolutamente indiferentes a los infortunios individuales o colectivos, con la aleatoriedad de las exigencias no sancionadas. Los mayas no podían adivinar qué era lo que, además de las cuotas legales, tendrían que aportar en moneda, bienes y trabajo en un año determinado, y de este modo no tenían posibilidad de planificar estas contingencias. En cualquier momento podían imponerse una gran variedad de contribuciones

[73] Uno de los casos más extremos atañe a las relaciones de los portugueses con los indígenas en los primeros tiempos del Brasil colonial, y está descrito con todo detalle en Hemming, *Red Gold*. Véase también Sánchez Albornoz, *El indio en el alto Perú*, 1-6, sobre la falta española de la más elemental prudencia en el Perú, reconocida por el virrey duque de la Palata: «Si cada uno tira de la manta del indio para cubrirse sólo la harán pedazos y quedarán todos desnudos» (p. 10).

[74] Denevan, *Native Population*, 7.

inesperadas que habría que añadir a los extras habituales que, aunque podían no ser estrictamente legales, acabaron siendo sancionados por la costumbre. Las visitas de los gobernadores y obispos, de las que hablamos en el capítulo 1, eran especialmente caprichosas y ruinosas. Las visitas no tenían programa fijo y tampoco había ninguna tarifa oficial que regulara las cuotas, multas y gratificaciones que se recaudaban. El único criterio discernible que gobernaba la cantidad era el mayor o menor grado de rapacidad o imprudencia de cada funcionario —que se contentara tan sólo con duplicar o triplicar sus ingresos ordinarios o que buscara una compensación aún mayor a su investidura en el servicio colonial.

Los impuestos y las cuotas de trabajo autorizados eran, en cambio, demasiado fijos. Aunque onerosos, no eran necesariamente excesivos en los años buenos, pero no hacían concesiones en los también muy frecuentes años malos. La alcabala y los diezmos que debían pagar los vecinos eran más equitativos. Los diezmos eran una tasa del 10 por ciento sobre los productos agrícolas, y la alcabala era un impuesto indirecto del 6 por ciento. Si se puede considerar ya que estas tasas son regresivas porque no están graduadas, los impuestos personales o cualquier tipo de renta fija resultan manifiestamente confiscatorios cuando se aplican a agricultores de subsistencia. En los tiempos de prosperidad, la suma de las imposiciones personales representaba un cuarto del trabajo de un campesino maya [75], pero el monto era fijo y no tenía en cuenta las pérdidas de cosecha y otras calamidades semejantes; en cambio, el diezmo era proporcional a la suerte cambiante del productor. Sólo las peores épocas de escasez y epidemias consiguieron que el gobierno colonial acabara concediendo breves exenciones a los supervivientes, las cuales, sin embargo, no contemplaban la desgravación de los atrasos acumulados. Durante la hambruna de 1769-1774, por ejemplo, se eximió a los mayas del pago de tributos durante cinco años [76]. Pero en nueve de los diez años posteriores a 1765 los cultivos se habían perdido completamente o tan sólo habían producido una cosecha mínima. Los españoles sabían que los efectos destructivos de las migraciones y de las pérdidas de población se hacían notar durante tiempo [77], por no hablar

[75] Véase el capítulo 6, nota 66, para los cálculos sobre el trabajo necesario para atender los impuestos y para la supervivencia.

[76] AGI, México 3057, Acuerdo de la Audiencia de México, 27 de julio de 1775, y Conde de Miraflores *et al.* al Gobernador, s.f. (1775).

[77] AGI, México 3057, Respuesta Fiscal, 31 de agosto de 1777. Una década después muchos seguían lamentándose de que la provincia aún no se hubiera repuesto de la «mortandad de los años de la necesidad»: véase, por ejemplo, AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 14 de feb. de 1784, 29 de mayo de 1785; Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Nabalam, 1784; Visitas Pastorales 6, Informe parroquial, Conkal, 1785.

de los persistentes efectos que la desnutrición tenía sobre los supervivientes.

Este tipo de concesiones especiales eran, de hecho, poco frecuentes. Se ofrecían fundamentalmente para atraer de nuevo a los refugiados a sus antiguos pueblos (y a las listas de tributarios, claro), y tenían el mismo espíritu que las breves exenciones de impuestos que se concedían a los indígenas recién conquistados: hacer parecer más aceptable el yugo colonial. En casos individuales de enfermedad o lesión no se otorgaba ningún tipo de desgravación, a no ser que aquélla tuviera como consecuencia la invalidez permanente.

Los sistemas de impuestos y trabajo coloniales funcionaban en realidad de tal modo que las cargas sobre los tributarios individuales se incrementaban en vez de aliviarse en los tiempos de calamidad general. Todas las contribuciones se imponían como cuotas generales a las comunidades. Supuestamente calculados con arreglo a la población de cada comunidad, los impuestos se basaban en censos efectuados cada cinco años y sin reajustes en los intervalos, en la idea de que, sin duda, el número de gente que desapareciera de las listas de tributarios por defunción, vejez o invalidez, quedaría compensado por el número de jóvenes que alcanzaran la edad de tributación. Como sabemos bien, la población indígena no era estable. Aunque parte del descenso era debido a un lento desgaste, en su mayor parte era fruto de las pérdidas masivas y repentinas que se producían en los periodos de hambre y epidemias. Sin tener en cuenta el alivio temporal que se les concedía de mala gana en el transcurso de las crisis generales más graves, las comunidades debían esperar hasta el siguiente censo para obtener una imposición más equitativa, y mientras tanto los miembros supervivientes tenían que seguir pagando las cuotas íntegras [78].

Este insensible sistema tributario (tributario en el más amplio sentido de la palabra), si bien beneficiaba a los indígenas en los periodos de crecimiento demográfico, reforzaba cualquier tendencia regresiva de la población. Y esto es lo que parece que sucedió a finales del siglo XVII. Lo que pudo ser un apenas perceptible desequilibrio embrionario en la economía tributaria se convirtió en crisis poco después de la mitad de siglo, cuando una carga cada vez más pesada de repartimientos y otras exacciones siguió inmediatamente a una serie de epidemias y hambrunas

[78] Sobre el hecho de no descontar a los «huidos y muertos» de las cuotas de tributos, véase, por ejemplo, AGI, México 359, Obispo a la Corona, 18 de julio de 1566, y México 898, Oficiales reales a la Corona, 2 de oct. de 1745.

especialmente agudas. Las bajas de población fueron grandes y repentinas y, entre 1643 y 1666, representaron un descenso más acusado y rápido que el que se produjo en las primeras décadas de la conquista [79].

El incremento de las cargas debió de ser en parte fortuito, a causa de un gobernador particularmente rapaz, el ya mencionado Flores de Aldana. Sus repartimientos y otras imposiciones sobre los indígenas parecen haber excedido, y en este tema hay unanimidad, los límites naturales de la codicia oficial a la que tanto los indígenas como sus compatriotas estaban acostumbrados. Sin embargo, es probable que las actividades de Flores de Aldana y de sus secuaces no hicieran más que acelerar la creciente disparidad entre las exigencias españolas y los recursos indígenas. El esencialmente estático régimen colonial pudo haber alcanzado ya un punto en el cual la curva ascendente de las exigencias, provocada por el crecimiento gradual de la población española, se cruzara con la curva descendente de la capacidad indígena para afrontarlas. La débil capacidad de respuesta era el resultado de la desastrosa combinación de la fiebre amarilla, la viruela y el hambre que, según el cronista franciscano López de Cogolludo, se llevó a casi la mitad de la población indígena entre 1648 y 1656 [80]. Flores de Aldana fue tan poco oportuno como codicioso. Llegó en 1664 con expectativas de amasar una gran fortuna en el transcurso de su mandato (expectativas que no hubieran sido tan descabelladas algunas décadas antes), en un momento en el que el resto de sus compatriotas de la colonia, que apenas habían sufrido demográficamente (y en todo caso, sólo temporalmente) las recientes calamidades, estaban tratando de extraer más excedentes de una población indígena drásticamente disminuida.

De este modo, el potencial demográfico indígena y el sistema tributario se sustentaron entre sí mientras la recuperación demográfica indígena que tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XVII fue capaz de absorber las crecientes demandas españolas. Una vez que el delicado equilibrio se quebró, el mismo sistema, sin que mediara ninguna innovación técnica u organizativa, contribuyó al nuevo despoblamiento. Las excesivas cargas que suponían los repartimientos no reglamentados y los anacrónicos gravámenes del tributo y la prestación personal, incapaces de reaccionar ante rápidas y masivas pérdidas de población, interfirieron la producción de alimentos y disminuyeron las defensas ante el hambre y las epidemias.

[79] García Bernal, *Yucatán*, 94-109, aduce motivos razonables para esta brusca caída, que está también apoyada por los informes acerca de las pérdidas especialmente fuertes debidas a la mortalidad y a la huida durante este periodo.

[80] Cogolludo, Lib. 7, cap. 6.

Aunque la fuerte mortandad fue el principal factor del descenso neto de la población, la evidencia apunta cada vez más a que las fugas masivas hacia las zonas de refugio que se produjeron en este periodo tuvieron una importancia crucial. Este éxodo restaba indígenas a los censos coloniales tan efectivamente como lo hacía la muerte. Probablemente fue en gran parte el responsable de las pérdidas desproporcionadamente grandes que se produjeron en la provisión de mano de obra: mientras que la enfermedad y el hambre causaban la mayor parte de sus víctimas entre los muy jóvenes, los ancianos y los débiles, por regla general sólo la parte más robusta de la población tenía fuerzas suficientes para huir. Y cada baja, por muerte o huida, hacía que las cargas fueran mucho más pesadas para los miembros que permanecían en las comunidades.

Los costes sociales fueron altos. Los mecanismos de ayuda mutua se vinieron abajo; los vínculos colectivos y familiares se vieron sometidos a tensión y frecuentemente se quebraron, socavando aún más la capacidad de los supervivientes para hacer frente a las presiones. Aunque no disponemos de datos demográficos comparativos para el periodo que siguió a la gobernación de Flores de Aldana, parece que la recuperación no se produjo hasta algún momento en torno a finales de siglo. La enfermedad y la pérdida de cosechas, las desproporcionadas exigencias españolas, las fugas masivas, el desarraigo social a nivel familiar y comunitario, todos estos factores se reforzaron mutuamente para provocar un prolongado déficit en el equilibrio de nacimientos y muertes.

En cuanto a los procesos de estabilización y recuperación, necesitaríamos información más precisa sobre su oportunidad para complementar las habituales explicaciones biológicas. Sin duda, finalmente, de la selección natural resultó una población indígena más resistente a las enfermedades del Viejo Mundo que tanta devastación habían causado en los primeros años. Además, tanto los españoles como los indígenas tenían políticas conscientes de autopreservación. Aparentemente, la crisis no fue lo suficientemente grave como para estimular a los españoles a abandonar el sistema tributario como cimiento principal del sistema colonial. La agricultura comercial continuó expandiéndose, pero sin una aceleración marcada. El grueso de las exportaciones y de los alimentos básicos de la colonia continuaron siendo suministrados por los productores indígenas independientes hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XVIII. En lugar de llevar a cabo un cambio radical en la organización económica, los españoles parece que intentaron moderar sus exigencias. Tal vez fue la solución más fácil en Yucatán, donde la proximidad de las zonas de refugio demostraba con tanta claridad la relación entre las exigencias excesivas y las pérdidas de población. Aunque los residentes locales optaron por culpar de ello a Flores de Aldana, las

fugas masivas advertían a todos de que era necesario un cierto grado de autocontrol para preservar la base económica colonial. Se moderaron los repartimientos [81], y las multas e incautaciones que se le impusieron a Flores de Aldana probablemente tuvieron un efecto sedante sobre sus sucesores inmediatos. Por otra parte, la Corona aligeró la presión sobre los indígenas reduciendo considerablemente los ingresos municipales y restituyéndoles los que habían sido desviados al erario provincial a principios de siglo. La Iglesia contribuyó con la regulación de todos los acuerdos económicos particulares que se habían establecido entre cada párroco y los oficiales indígenas locales. Las limosnas perdieron su «voluntariedad» y por consiguiente su carácter arbitrario, y cayeron bajo el control diocesano, estableciéndose una tarifa fija y uniforme para las obvenciones y las cuotas parroquiales [82].

Ninguna de estas medidas podía evitar ni las epidemias ni las crisis agrícolas. Pero al aliviar parte de la presión física y psicológica que producían las exigencias exorbitantes y arbitrarias, podían contribuir a atenuar las pérdidas que provocaban las catástrofes naturales y a acelerar la recuperación en los intervalos. Por su parte, los indígenas habían ido desarrollando durante este mismo periodo crítico una nueva institución, la cofradía, que, entre muchas otras funciones, estaba concebida para hacer frente a las desgracias gemelas de las peticiones de los españoles y las pérdidas de la cosecha.

Hasta qué punto cumplió la cofradía sus múltiples objetivos es un tema que se tratará en capítulos posteriores, en los que se contempla la historia maya colonial desde su interior. Nos queda aún completar el contexto colonial, en particular los aspectos políticos, sociales y culturales de las relaciones entre los españoles y la gran cantidad de mayas que optaron por permanecer bajo la dominación colonial y adaptarse a ella.

[81] AGI, Escribanía de cámara 319-B, Residencia de Frutos Delgado, 1672-1675. Véase también México 1035, Memoriales de abusos de repartimientos, 1700; México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711, y México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722. Estas últimas denuncias critican el sistema como tal, que era básicamente abusivo, y no las acciones específicas de los funcionarios.

[82] Véase el capítulo 1, notas 44 y 45. Sobre la expropiación de comunidades, véase AGI, México 158, Abogado de indios a la Corona, 28 de julio de 1668 y, más abajo, el capítulo 9.

3. Un mundo colonial dividido

La supervivencia física de los mayas yucatecos quedó asegurada por la vigorosa recuperación demográfica que comenzó en torno a los últimos años del siglo XVIII. En la década de 1790 habían sobrepasado ya la cifra de 240.000 que reflejaba el primer censo oficial colonial de 1549. La conquista, a la postre, no había desencadenado un inexorable proceso de extinción, como sucedió en algunas regiones de tierras bajas del Caribe y de Sudamérica. Tampoco se habían difuminado los mayas en una amalgama genética fruto de otro proceso, el de mestizaje, que prácticamente había hecho desaparecer a muchos otros grupos como entidades étnicas distintivas. Los cruces de españoles e indígenas y de negros e indígenas iban a constituir una proporción cada vez mayor de la población total de Yucatán, pero los indígenas todavía representaban entre dos tercios y tres cuartos de la población a finales de la época colonial. Y aunque las distinciones raciales se habían ido difuminando un tanto por obra de los criterios sociales y culturales, es probable que aquellos a los que se asignaba la condición oficial de indígenas, e incluso algunos de los que oficialmente eran catalogados como mestizos, fueran mayas puros.

La supervivencia de la cultura maya es un asunto considerablemente más polémico, como ya he sugerido anteriormente. Si bien es cierto que la cultura maya persistió después de la conquista, debemos atribuir el mérito principal de ello a la falta de atractivo que la región que la había alimentado tenía para los españoles. Podemos remontar a este «hecho»

geográfico básico, relacionado con el igualmente básico hecho demográfico que constituye una numerosa población nativa, toda una cadena de vínculos causales. De ellos brotan directamente esos dos fenómenos interrelacionados que son una relativamente baja densidad de la población española en la zona y un relativamente bajo nivel de desarrollo económico. Y, a su vez, estos fenómenos propiciaron un marcado distanciamiento físico, social y cultural entre conquistadores y conquistados, una división en dos mundos esencialmente separados y sólo articulados en algunos aspectos. Sólo en este contexto de relativo aislamiento puede explicarse la preservación de la integridad cultural maya.

Población y política: el dominio indirecto

Afirmar que los españoles carecían en Yucatán de la masa crítica de población que les hubiera permitido transformar más profundamente la cultura maya sería simplificar demasiado las consecuencias del desequilibrio demográfico. Este desequilibrio, no obstante, es un punto de partida necesario. A pesar de los cambios que se produjeron en la demografía, perfilados en el capítulo anterior, y que tendieron a suavizar la desproporción existente, los indígenas mantuvieron una aplastante superioridad numérica a lo largo de toda la época colonial. Por otra parte, esta desproporción se incrementaba notablemente por la tendencia de los españoles a concentrarse en los centros de población, dejando el medio rural en manos de los mayas.

La responsabilidad del control de las tierras mayas del interior fue conferida inicialmente a los encomenderos. La justificación legal y moral del sistema original de encomiendas se centraba en la obligación del encomendero de proteger, supervisar y evangelizar a los indígenas confiados a su cargo, por lo cual tenía que ser recompensado con los bienes y servicios que éstos le proporcionaran. Ciento cincuenta encomenderos no podían gobernar directamente a varios cientos de miles de indígenas ni queriendo, y aun sin estar tan ocupados haciendo incursiones en los territorios no sometidos y respondiendo a las alarmas ocasionadas por los piratas en el litoral. Desde el primer momento se apoyaron en los propios dirigentes mayas para el mantenimiento del orden y para asegurar la corriente ininterrumpida de tributos.

Los encomenderos no parece que se preocuparan excesivamente por el modo en que los mayas resolvían sus propios asuntos, ni siquiera durante las primeras décadas que siguieron a la conquista. Podían visitar sus encomiendas con más o menos frecuencia, dependiendo de la distancia y de su disposición. Pero, a decir de todos, se limitaban a recibir las mercancías procedentes del tributo, a organizar su transporte, a negociar las asignaciones de mano de obra y, en ocasiones, a crear las pocas empresas, como por ejemplo la de producción del añil, que requerían la intervención directa de los españoles [1]. Sólo unos pocos se interesaron activamente en la conversión de los indígenas: la mayoría fueron completamente indiferentes a la evangelización, cuando no se opusieron abiertamente a ella, ya que los misioneros amenazaban su libre acceso a los recursos indígenas [2].

El papel de los encomenderos en los años siguientes de la dominación colonial es aún más oscuro. Podían haber acabado siendo meros pensionistas reales, como sucedió en la mayor parte del resto de las colonias, recaudando una renta vitalicia asignada por la Corona y sin tener más influencia sobre la vida de los indígenas que cualquier otro español influyente, pues a finales del siglo XVI el tributo había sido fijado tanto en la práctica como en la ley, las cuotas locales eran establecidas por oficiales de la Real Hacienda basándose en los censos del clero y el servicio personal parecía haberse separado definitivamente de las encomiendas.

Creo, no obstante, que esta breve descripción de los encomenderos de Yucatán es inexacta. Poco celosos incluso en los primeros momentos de la colonia, acabaron por desvincularse casi totalmente del gobierno local. Muchos de ellos no volvieron a visitar sus encomiendas después de la ceremonia formal de la «toma de posesión», en la cual un representante del gobernador presentaba al encomendero a los principales mayas del lugar para que le rindieran homenaje [3]. Pero este ritual no tenía por

[1] Las referencias a las primeras actividades de los encomenderos en el campo diseminadas entre los relatos de la conquista recalcan la prioridad dada a la recaudación de tributos y a las levas de mano de obra; véase, por ejemplo, Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, 9-11; AGI, Residencia del Adelantado Montejo, 1549, y Fr. Lorenzo de Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548, en *Cartas de Indias*, 70-80. Para una información más detallada, véase Cogolludo, Lib. 7, cap. 4; AGN, Inquisición 6, núm. 4, Proceso contra Francisco Hernández, 1558-1562; «Visita de García de Palacio, 1583»; AGN, Tierras 2688, núm. 43, Pesquisa secreta contra D.ª Isabel Escobedo, 1583; Tierras 2726, núm. 6, Autos de visita del pueblo de Espita, 1583; los informes de los propios encomenderos en RY, y el largo pleito entre los encomenderos y el Defensor de indios acerca del servicio personal, en AGI, Justicia 1016, ramo 6, 1573-1579.

[2] En ocasiones, los encomenderos iban más allá de las simples quejas en relación con los ambiciosos proyectos constructivos de los frailes, de las excesivas limosnas, y del programa de congregaciones, y se oponían de hecho a la evangelización: véase Landa, *Relación*, 70; Informe de Pe. Cristobal Asencio, 1570, en Roys, Scholes y Adams, «Report and Census», 24-29, y AGN, Inquisición 32, núm. 11, Proceso contra Francisco Hernández, 1561.

[3] Para una descripción detallada de ese tipo de ceremonias, véase AGI, Mexico 3048, Toma de posesión de la encomienda de Juan Rosado de Contreras, Hecelchakan, 8 de sep. de 1625.

qué ser un pintoresco anacronismo, como tampoco estaba vacío de contenido el título de amo que los oficiales mayas le dispensaban. Los encomenderos se hacían acreedores de la deferencia y respeto con los cuales los mayas se referían siempre a ellos no solamente en virtud de su alto rango en la sociedad colonial, sino también por el fundamental papel que desempeñaban como patrones de una clientela colectiva. Estaban informados del bienestar general de sus encomiendas (que después de todo afectaba directamente a sus propios intereses materiales) gracias a los informes que los dirigentes mayas les presentaban cuando les hacían efectivo el pago de sus tributos dos veces al año [4]. El encomendero era una figura remota pero poderosa; si quería, podía ser un útil defensor, ofreciéndoles consejo, o incluso hablando en su nombre al gobernador cuando los indígenas se dirigían a él con algún problema. Esta actitud paternalista se menciona tan de paso en las fuentes como para hacernos pensar que se daba por sentada. También estaba vinculada con los propios intereses económicos de los encomenderos. Las defensas más apasionadas de los indígenas se producían cuando en los territorios de los encomenderos se establecían estancias, que empezaban a competir con sus propios empeños ganaderos. Las principales crisis, como eran las hambrunas o las fugas masivas de indígenas, que amenazaban tan seriamente sus rentas, provocaban asimismo un grado de inquietud semejante [5].

En muchas regiones, los oficiales de la Corona, llamados corregidores (o en ocasiones alcaldes mayores), reemplazaron a los encomenderos como representantes del gobierno colonial. Los mayas de Yucatán tuvieron la suerte de no padecer las atenciones de estos funcionarios, unánimemente censurados por sus contemporáneos debido a su codicia y brutalidad. En Yucatán estaba expresamente prohibido su nombramiento [6], una prueba más de la fortaleza política que conservaban el clero y los encomenderos en la región. Hasta que no se llevó a cabo una radical reforma y la expansión de la burocracia colonial en la época de la monarquía borbónica a finales del siglo XVIII, no hubo estructura administrativa alguna que mediara entre las comunidades indígenas y el gobernador de la provincia o sus colaboradores inmediatos, que residían en Mérida: el protector de indios (muchas veces llamado abogado de indios o defensor de indios), que era el responsable de informar al gobernador de los asuntos indígenas, y el auditor de guerra, su consejero legal.

Los gobernadores de Yucatán trataron de burlar la prohibición contra los corregidores nombrando sustitutos con una ingeniosa variedad de denominaciones (entre ellas, juez de milpas, juez de grana, juez de agravios); estos cargos eran prohibidos a raíz de las protestas que se elevaban a la Corona o a la Audiencia de México, sólo para ser restaurados bajo un nuevo nombre, y así sucesivamente. La obstinada insistencia de los gobernadores (en una ocasión, hasta el extremo de que uno de ellos fue enviado a prisión en México por desafiar con las armas a un visitador real) podría ser considerada bastante quijotesca si el problema fuera el de una administración provincial más efectiva, como no cesaban de afirmar. En realidad, se trataba de un asunto meramente económico. Estos cargos en cuestión eran el único modo de repartir puestos influyentes entre los parientes y otros parásitos, y a la vez eran el único vehículo para organizar los repartimientos, las requisas de grano y otros tratos comerciales con los indígenas de los que dependían casi por completo las ganancias económicas durante el periodo de ejercicio del gobernador [7].

Estos tuvieron más éxito en la creación de una red de cargos supuestamente militares, que al parecer tenían las mismas competencias que los jueces. A pesar de las críticas, que afirmaban que contribuían poco o nada a la defensa de la colonia [8], esta estructura estaba ya firmemente consolidada en los primeros años del siglo XVIII, y contaba con «tenientes del rey» en Campeche, Valladolid y Bacalar, y «capitanes a guerra»

[4] Se desprende claramente del propio testimonio de los encomenderos en AGI, Escribanía de cámara 315-A, Pesquisa y sumaria secreta... Flores de Aldana, 1670, y México 1035, Memoriales sobre abusos de repartimientos, 1700. A diferencia de lo que ocurría en otras colonias, en Yucatán los indígenas continuaron pagando sus tributos directamente a los encomenderos, y no a través de los oficiales reales, que recibían, también directamente de las autoridades indígenas, sólo la parte de los tributos que los encomenderos adeudaban en tasas a la Corona; véase, por ejemplo, AGI, México 3132, Libro de cargo y data, Real caja, Campeche 1671; AGN, AHH 2132, *Libro Real común de cargo y data* de Real Hacienda, Mérida 1677.

[5] Véase AGI, México 248, Juan de Ayala Dávila al Consejo de Indias, 27 de oct. de 1666; Escribanía de cámara 315-A, Pesquisa y sumaria secreta, 1670; México 3054, Autos de la junta celebrada en Mérida, 1767-1769; México 3057, Conde de Miraflores *et al.* al Gobernador, s.f. (1775), y cuad. 1, *Autos formados sobre la falta de tributarios*, 1775 (preparado por los encomenderos). Sobre la oposición a las estancias, véase AGN, Tierras 483, núm. 2, Cristóbal Carrillo de Albornoz, encomendero de Cuzama, contra José de la Peña, 1728-1729, y Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 404-409. Más pruebas del papel protector de los encomenderos en AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610; México 3050, *Autos criminales*, 1761, y México 3053, Causa de remoción de Bernardo Echeverría, 1767.

[6] Real cédula del 11 de nov. de 1580, citada en Cogolludo, Lib. 7, cap. 8. Véase también DHY 2: 51-54, *Gobernador a la Corona, 25 de marzo de 1582*.

[7] Cogolludo, Lib. 7, caps. 8 y 15, Lib. 10, caps. 8-13, relata la lucha desde 1580 hasta mediados del siglo XVII, incluyendo el encarcelamiento del gobernador Juan de Vargas en 1631. Véase también AGI, México 359 Provincial y Definidores franciscanos a la Corona, 10 de feb. de 1629.

[8] AGI, México 369, *Real cédula al Obispo, 10 de agosto de 1664*; México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722.

en los pueblos indígenas más importantes, ayudados por tenientes o cabos en el resto de las cabeceras de parroquia principales y las vigías estacionadas en las costas occidental y septentrional. Tratándose de cargos sin sueldo, con la excepción de algunas vigías, todos ellos estaban implicados en una gran variedad de operaciones comerciales por cuenta propia y también en provecho de sus superiores [9].

En cuanto a las actividades económicas que llevaban a cabo, todos estos funcionarios subordinados nombrados por los gobernadores de Yucatán, fuera cual fuera su denominación, pueden ser considerados de hecho como corregidores enmascarados. Pero desde el punto de vista de la gobernación de los indígenas, no desempeñaban propiamente las mismas funciones. Los jueces se limitaban a visitar el medio rural, y realizaban la ronda sólo para recaudar los géneros desde su base en la capital. Los capitanes y los tenientes a guerra vivían entre los indígenas, pero no tenían autoridad directa sobre ellos, excepto en los asuntos que concernían a la defensa. Legalmente podían ordenar a los oficiales de república mayas que se ocuparan del transporte de suministros militares o de reclutar gente para servir en las vigías. Pero no podían recaudar tributos, ni detener delincuentes, ni ser jueces en asuntos que implicaran a indígenas, ni tampoco supervisar a las autoridades indígenas que tuvieran a su cargo estas tareas. En otras palabras, carecían de la autoridad fiscal, administrativa y judicial en primera instancia que sí poseían los corregidores en otras colonias y que luego tuvieron los subdelegados que sustituyeron tanto a los corregidores como a los capitanes a guerra en el transcurso de la renovación administrativa borbónica [10]. Probablemente, si hubieran que-

[9] Las fuentes citadas en el capítulo 1, nota 55, contienen abundante material sobre las actividades económicas de los capitanes a guerra, tenientes y vigías. Véase también AGI, México 1020, Gobernador a la Audiencia, 16 de sep. de 1722; México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; México 1021, cuad. 5, Testimonio de declaraciones por los indios, 1723; AA, Visitas pastorales 5, Chancenote y Calotmul, 1784, y Visitas pastorales 6, Oxkutzcab, 1782. A principios del siglo XVIII había capitanes a guerra destacados en Tizimín, Chancenote, Tihosuco, Sotuta, Oxkutzcab, Sahcabchen, Hunucma y Dzidzantun. Había estacionados vigías en Chuburna, Chicxulub, Ixil, Telchac, Santa Clara, Dzilam, Río Lagartos, El Cuyo y Tihosuco (Bahía de la Ascensión), pero sólo los de Ixil, Chuburna y Tihosuco recibían salarios proveídos por la Real Hacienda (AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745).

[10] El sistema de administración local que estaba en vigor antes de la introducción de los subdelegados está descrito con detalle en AGI, México 3139, Reglamento provisional para el cobro de tributos, 28 de junio de 1786. Se habla del papel de los subdelegados y otros aspectos de la administración de finales de la época colonial en el capítulo 12. Los capitanes a guerra desempeñaron un papel activo en la administración civil local, pero sólo en relación con los vecinos, por ejemplo en la recaudación de la alcabala (de la cual estaban eximidos los indígenas): véase Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 476-545.

rido, no habrían tenido problemas para exceder sus competencias y hacerse cargo del gobierno local. Pero la evidencia muestra que no lo hicieron. Su única preocupación, como la de la mayoría de sus compatriotas de la colonia, era extraer bienes y servicios de los mayas. Y en este asunto los propios dirigentes mayas se mostraron muy eficientes, haciéndose innecesario cualquier esfuerzo adicional de sus señores. Es posible que en otras colonias los corregidores desatendieran completamente la administración local y se dedicaran exclusivamente al mismo tipo de transacciones coercitivas y pseudocomerciales que caracterizaban los tratos entre españoles e indígenas en Yucatán [11]. En cualquier caso, en Yucatán, excepto por las cargas materiales que los funcionarios subprovinciales imponían a los mayas —unas cargas a las que cualquier español que tuviera oportunidad añadía su parte—, no encontramos pruebas de que estos personajes tuvieran excesiva influencia en su vida.

Los principales representantes de la dominación colonial que residían entre los mayas —y de hecho durante mucho tiempo los únicos— eran los miembros del clero católico. Algunos de los misioneros franciscanos se comparaban a sí mismos con soldados de primera línea [12]. Más bien tropas de guarnición, los frailes estaban diseminados por toda la península, y cada pequeño grupo de dos o tres frailes estaba rodeado por miles de mayas conquistados. Su intrepidez es aún más impresionante si se tiene en cuenta que además eran los únicos españoles que pretendían incidir con regularidad en el ámbito de la conducta, además de exigir las cuotas de trabajo y tributo.

De todas las instituciones coloniales que se establecieron en Yucatán, la Iglesia católica, a través de su clero parroquial, representó sin duda la presencia más palpable entre los mayas, ejerciendo a la vez la influencia más directa y poderosa sobre sus vidas tanto en el plano material como

[11] Aunque el énfasis en las actividades económicas que se hace en los estudios sobre los corregidores y alcaldes mayores puede reflejar su orden de prioridades, el hecho es que, a diferencia de los oficiales de república del Yucatán, tenían autoridad para recaudar tributos, ver procesos judiciales, mantener el orden y supervisar la administración de los pueblos en general, incluyendo la elección de las autoridades indígenas; véase *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Lib. 5, tít. 2, leyes 10, 21, 25-27; Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 82, 90-93; Kubler, «Quechua in the Colonial World», 367-370.

[12] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Fr. Juan de Coronel al Teniente general, 25 de feb. de 1610, en Autos de Tekax, 1610. La analogía militar era especialmente apropiada en este caso, ya que Coronel y su compañero, aunque no fueron atacados personalmente, habían rescatado al gobernador indígena y habían resistido ante la muchedumbre de más de quinientas personas que asediaban el convento. Pueden encontrarse expresiones semejantes en los diversos relatos de la obra misionera de los franciscanos recopilados por la orden entre 1605 y 1689 en un pleito con el clero secular, en AGI, Escribanía de cámara 305-A, núm. 1, piezas 1, 2, 3, 6, 14 y 15.

en el espiritual. Y fue, en parte, un predominio por defecto, en vista de la débil presencia de españoles seglares en el ámbito rural maya. Pero por otro lado, también es debido a que el clero concebía la evangelización, y su ministerio cristiano en general, como parte de una misión «civilizadora» más amplia, que era necesaria para que la nueva fe arraigara firmemente. Se ha considerado que esta misión fue el primer ejemplo de antropología aplicada en el Nuevo Mundo [13]. Ciertamente, fue uno de los programas de ingeniería social más ambiciosos de que se tenga noticia.

Las creencias y rituales religiosos están demasiado intrincada e íntimamente vinculados a sistemas culturales más amplios como para poder extirparlos de ellos con limpieza. Esta idea, que condiciona el trabajo de cualquier antropólogo —o de cualquier teólogo moral—, fue la razón fundamental del polifacético ataque de la Iglesia a las pautas tradicionales de comportamiento y pensamiento mayas. Los efectos de estos esfuerzos, en ocasiones no previstos por los primeros misioneros y mal comprendidos por sus sucesores, fueron también muy complejos y de notables dimensiones. Prácticamente todos los aspectos del modo de vida maya que serán estudiados en el cuerpo central de este libro, y no solamente las esferas específicas de la cosmología y el ritual (que serán analizadas en los capítulos 10 y 11), resultaron afectados en cierto grado por la introducción del cristianismo. Ahora me limitaré a esbozar cuáles fueron los objetivos de los misioneros y cuál fue su impacto sobre el mundo maya, que en los demás sentidos permaneció aislado.

Pocos españoles, fueran seglares o eclesiásticos, se cuestionaron la conveniencia de la hispanización forzosa, aun cuando algunos de ellos, con el tiempo, llegaran a dudar de su eficacia. Compartían con el resto de los grupos colonizadores europeos la firme convicción de su superioridad cultural. Para estar completamente civilizado había que ser cristiano —católico, por supuesto— y, a ser posible, español. La convicción de la superioridad cultural es quizá indispensable para el éxito de cualquier tentativa colonizadora. Pensar de otro modo disminuiría el valor de los conquistadores, difuminaría las fronteras entre gobernantes y gobernados y acabaría minando los vínculos que ligan a los pobladores con la lejana metrópoli.

Lo que distinguió a los españoles de otras potencias coloniales fue su esfuerzo coordinado para imponer por la fuerza su cultura a los nuevos súbditos: se trataba de convertir a los indígenas en españoles más pequeños y morenos. Los franceses habían juzgado la coerción innecesaria. Habían actuado con la absoluta convicción de que ningún ser racional se negaría a adoptar la cultura francesa una vez que estuviera expuesto a ella. Para los ingleses, en cambio, estaba fuera de lugar. La superioridad de la cultura inglesa es innata, pensaban, producto tanto de la sangre como de la educación inglesas, por lo que era imposible que ningún súbdito colonial —de hecho, nadie que no fuera nativo de las islas británicas y, con dudas, de la periferia celta— pudiera adquirirla más que de un modo superficial. Respecto a los portugueses, no parecen haberse preocupado excesivamente ni de lo uno ni de lo otro; estaban tan dispuestos a asumir las costumbres africanas o amerindias, si es que les convenía, como a transmitir su lenguaje e instituciones [14].

Los misioneros españoles que estaban en el Nuevo Mundo no sólo juzgaban necesario, sino posible (al menos en los primeros años), transformar a los indígenas en reproducciones de españoles [15] —para ser más precisos, de campesinos españoles y, para colmo, de campesinos españoles sumamente idealizados—. Si hemos de creer los relatos de la época, puede que los jesuitas de Paraguay consiguieran moldear a los guaraníes que tenían a su cargo conforme a estas normas impecables [16]. Nada sorprendentemente, el campesinado español estaba muy lejos de reunir las virtudes de perfecta piedad, docilidad y sumisión, sobriedad, decoro sexual, frugalidad y laboriosidad que los misioneros llevaron al Nuevo Mundo para que los indígenas las emularan [17]. No era, desde luego, un modelo

[13] Sanchiz Ochoa, «Cambio cultural dirigido en el siglo XVI».

[14] Aunque la idea de que los portugueses carecían extrañamente de prejuicios raciales ha caído en descrédito (véase, especialmente, Boxer, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire*), hay pruebas sustanciales de que adoptaban una actitud comparativamente laxa en relación con la asimilación de los grupos y costumbres locales. Sobre los *prazeros* del Africa oriental, véase Isaacman, *Mozambique*; sobre el interior de Brasil, véase Morse, *The Bandeirantes*.

[15] Hay algunas dudas acerca de si los primeros misioneros (o al menos los franciscanos) pretendían hispanizar a los indígenas o tan sólo cristianizarlos; véase Ricard, *La conquista espiritual*, 138-153, 112-113, 495-500, y Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*, especialmente 77-113. Con todo, el asunto del propósito consciente es en gran parte irrelevante, ya que aun el más «indigenistas» de los frailes no se daba cuenta de lo profundamente hispánico (y por lo tanto, distinto de Mesoamérica) que era su concepto del buen cristiano. La hispanización era, por lo tanto, una parte inherente y a la vez inconsciente de la visión milenarista. Para una exposición más clara del asunto, véase Phelan, *The Hispanization of the Philippines*.

[16] Muchos de estos relatos están recogidos en Hernández, *Misiones del Paraguay*. Para ver una exposición sucinta del mismo ideal paternalista, aplicado a los trabajadores de las haciendas, esclavos y «libres», véase Chevalier, *Instrucciones a los hermanos jesuitas*, 49-84.

[17] Weisser, *Peasants of the Montes*, y Bennassar, *L'Homme espagnol*, aportan pruebas suficientes, extraídas de los documentos penales e inquisitoriales, como para poder sugerir que los campesinos españoles de los siglos XVI y XVII, tan idealizados en la literatura del Siglo de Oro, estaban hechos de la misma pasta que los igualmente sobrevalorados antihéroes que eran los pícaros de las ciudades.

extraído de la realidad española, sino más bien de la idea paternalista del buen hijo o siervo, *un ideal que trascendía las fronteras nacionales.*

Para el clero español que estaba en América, la búsqueda de este ideal no era más que el corolario de su ministerio cristiano. Cualquier sacerdote católico encargado de la «cura de almas» tenía la obligación de velar por la fe y la moral de aquellos que le habían sido confiados. Los misioneros españoles, con pleno apoyo de la Corona, interpretaban frecuentemente su deber como un permiso para supervisar todos y cada uno de los aspectos de la vida de los mayas, desde el nacimiento a la muerte, y modificarlos cuando creyeran conveniente, de acuerdo con los preceptos de la Iglesia. Entre sus competencias estaban asuntos tan obvios como la celebración de misas y las clases de doctrina, así como otras tareas que no lo eran tanto. Por dar una ligera idea de la apretada agenda del clero [18], se ocupaban de las normas de vestuario y limpieza, de la curación de enfermedades, de las pautas de residencia, del diseño de las casas, de la herencia del patrimonio, de la elección de cónyuges y de los viajes fuera lejos del pueblo.

Era, claro está, una gran responsabilidad. Por más antepasados bautizados que hubieran acumulado los indígenas, éstos eran siempre considerados neófitos en la fe cristiana, *neófitos a los que había que vigilar* constantemente para que no retornaran al paganismo [19]. No sólo estaban

[18] Una gran parte de los informes y cartas de los obispos, provinciales y párrocos se ocupan, durante toda la época colonial, de estos asuntos y de otros vinculados a ellos. Para una codificación más sistemática, véase IY, Constituciones sinodales, 1722, «Instrucciones a los curas de indios». Las ordenanzas promulgadas por el visitador Tomás López Medel en 1552, y publicadas por Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19, para la «policía espiritual y temporal de los naturales», estaban claramente influenciadas por los franciscanos, suponiendo *que no las hubieran dictado éstos directamente.*

[19] Véase, por ejemplo, AGI, México 3168, Manuel Pacheco a la Diputación provincial, 10 de dic. de 1813, que, después de enumerar los diversos vicios a los que los indígenas eran particularmente propensos, afirma que serían siempre «gente neófita». *En la época* del Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585, el clero dudaba ya de si el problema residía realmente en que el cristianismo era todavía demasiado reciente o si se podía hablar de una incapacidad inherente de los indígenas; véase Llaguno, *La personalidad jurídica del indio*, 117, 121-135, 151-154, 272-277. En Yucatán, la imagen del cristianismo como una joven y tierna planta sembrada entre los indígenas persistió hasta bien entrado el siglo XVII; véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 18; AGI, México 1007, Consulta del Consejo de Indias, 6 de oct. de 1664. Finalmente dejó lugar a la convicción de que se trataba de *una incapacidad innata: véase, por ejemplo,* IY, *Constituciones sinodales*, 1722, «Instrucciones a los curas de indios». Los indígenas de Yucatán, según el obispo, «son los más bárbaros que hayamos conocido y en quienes menos señales hayamos vistos de cristianos y reconocido más y mayores impedimentos para poderlo ser». Las *explicaciones* posteriores oscilaron entre culpar a la negligencia del clero del «idiotismo y barbarie» de los indígenas (AA, Visitas pastorales, 4 y 5, Autos de visita, Becal 1782, y Uayma, 1784),

expuestos a todos los vicios propios de las debilidades humanas, sino que además eran particularmente propensos a desviarse de las normas de la Iglesia de un modo especialmente depravado, es decir, no español.

En su calidad de principales representantes tanto de la Iglesia como del Estado, los misioneros desempeñaron en todo México un papel fundamental en la consolidación de la conquista militar y, gracias a este papel, su poder era inmenso. Sus territorios misionales o «doctrinas» eran principados donde su palabra era ley y donde la obediencia se imponía *con castigos corporales. En Yucatán, el castigo más extendido para cual*quier comportamiento incorrecto de los indígenas que no fuera la rebelión eran los azotes. (No estando documentado ningún caso de indígenas acusados de homicidio, no podemos decir si este delito se castigaba con la pena de muerte.) Otros castigos que también se consideraban apropiados eran el confinamiento en los conventos y la exhibición pública en cepos. El clero imponía estas penas a los indígenas que estaban bajo su custodia con grados de severidad variables, aunque por regla general eran administradas por uno de los oficiales indígenas bajo la supervisión de un *sacerdote* [20].

Una de las consecuencias del retraso económico de Yucatán y de la consiguiente lenta penetración de los españoles en el interior del país fue que la colonia mantuvo las características de un territorio misional durante mucho más tiempo que regiones más desarrolladas. Igual que a los

o bien a su «entendimiento limitado» (AGI, México 3168, *Informe de Bartolomé del* Granado Baeza, cura de Yaxcaba, 1813) o bien a su inextirpable propensión «a la embriaguez contumaz... la ociosidad y vicios» (México 3168, Manuel Pacheco a la Diputación provincial, 10 de dic. de 1813).

[20] El derecho del clero a administrar castigos corporales salía ocasionalmente a la superficie como una de las cuestiones más candentes de la lucha trilateral por el poder entre los obispos, los franciscanos y los gobernadores en los primeros momentos de la época colonial; véanse, por ejemplo, los documentos que se refieren a los procesos por idolatría llevados a cabo por Diego de Landa, en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada*; AGI, México 3167, Franciscanos de Yucatán al Consejo de Indias, 3 de mayo de 1586; México 369, Obispo a la Corona, 1 de abril de 1598, y Sánchez de Aguilar, *Informe*, un extenso *expediente sobre el conflicto que hubo a principios del siglo XVII sobre el castigo* en casos de idolatría (véase también la nota 30 de este mismo capítulo). En el siglo XVIII, la polémica había quedado reducida a si el clero infligía palizas «excesivas» o injustificadas; véase, por ejemplo, AGI, México 1036, Testimonio de informaciones sobre las graves vejaciones... Partido de Ticul, 1712, y AA, Visitas pastorales 3, Auto de visita, Ticul, 1778 (que aconsejaba al cura que no administrara los azotes personalmente y que limitara su número a ocho en los casos de infracción menor). Incluso los eclesiásticos que eran famosos por su benevolencia creían que la adhesión de los indígenas a las normas del cristianismo dependía enteramente de los castigos corporales: AGI, México 359, Obispo Toral a la Corona, 18 de julio de 1566; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Espita, 1784; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

dominicos de Chiapas, a los franciscanos de Yucatán se les otorgó una concesión exclusiva de toda el área, lo que les permitió hacer frente a la amenaza del clero secular con mucho más éxito que las órdenes misioneras del centro de México, que desde muy pronto tuvieron que elegir entre recluirse en sus salas capitulares o desplazarse hacia el norte, a nuevas zonas misionales. En Yucatán, al clero secular le costó mucho más ganar terreno [21]. En 1737 los franciscanos controlaban aún casi la mitad de las parroquias indígenas yucatecas (29 de un total de 60) [22]. Hacia 1766 habían perdido nueve de ellas, pero las veinte que conservaron hasta la independencia estaban entre las más codiciadas de la diócesis, y albergaban a cerca del 36 por ciento de la población indígena de la colonia [23]. Fuera en las doctrinas franciscanas o en los curatos seculares, el clero se mantuvo como el principal representante español en el medio rural, y no tuvo rivales significativos hasta la llegada de los subdelegados reales a partir de 1786.

El poder del clero fue poco contestado por el resto de los españoles, pero no obstante topó con un gran número de obstáculos para llevar a buen fin el control total sobre los mayas que ambicionaba. La falta de personal no fue el menos importante de estos impedimentos. Comenzaron sus actividades en 1545 con tan sólo cuatro frailes. Hacia 1580 sus filas habían aumentado, tras varias sumas y restas, hasta un total de treinta y ocho frailes, que atendían veintidós doctrinas en todo el territorio del sector pacificado de la península, y cuatro curatos seculares [24]. Este es todavía un número extremadamente pequeño para un territorio tan inmen-

[21] Estos conflictos ocuparon gran parte de la época colonial: véase, por ejemplo, AGI, Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, El Deán y cabildo y clerecía de Yucatán con la religión de San Francisco, 1680-1702, relativo a la secularización de seis doctrinas llevada a cabo en 1681, aunque con treinta cuadernos de material que datan de 1605. La secularización de otras seis doctrinas en 1754 culminó una polémica que duraba desde 1702 y llenó cuatro legajos (AGI, México 1035-1038, Expedientes sobre doctrinas de Yucatán, 1702-1739). Este último conflicto comprendió una contienda armada entre clérigos y frailes frente a los muros del palacio episcopal, que está descrita en México 1036, Auto del Obispo, 8 de marzo de 1712.

[22] AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737.

[23] AA, Estadística, Censos parroquiales, 1798-1828. En 1806, las veinte doctrinas franciscanas albergaban 96.305 indígenas del total diocesano de 272.925 que poblaban las setenta y una parroquias (excluyendo a Tabasco).

[24] DHY 2: 48-50, Informe del Provincial Franciscano, 1580, da un número de treinta y ocho frailes y dieciocho doctrinas. Sin embargo, la Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582 (DHY 2: 55-65), enumera veintitrés doctrinas franciscanas, mientras que Tasas de los indios tributarios, 3 de mayo de 1586 (AGI, México 3168), menciona veintidós, con cuarenta y ocho «sacerdotes señalados» y 78.099 tributarios (véase también DHY 2: 77-79, 80, 682).

so; además, no estaban uniformemente distribuidos, sino que seguían, aunque no tan exageradamente, las pautas de concentración adoptadas por los españoles laicos. Alrededor de la mitad del clero diocesano, regular o secular, vivía siempre en Mérida o Campeche como novicios y estudiantes, profesores y predicadores que atendían a la población española, miembros del cabildo eclesiástico y superiores provinciales. Algunos de ellos sencillamente estaban sin empleo; otros estaban ausentes de sus parroquias con o sin permiso. En el campo, los frailes siempre vivían en grupos de dos o tres en las cabeceras, que constituían la base desde la cual emprendían sus giras por los diversos pueblos subordinados, llamadas en Yucatán «visitas». Los curas seculares solían seguir el mismo sistema. La idea de la supervisión estrecha, claro está, era una utopía.

Los estudios más recientes sobre la vida en las plantaciones del sur de los Estados Unidos sugieren que los esclavos, que vivían toda su vida al alcance de la voz cuando no bajo la constante mirada vigilante de sus dueños o de los capataces, consiguieron no obstante mantener un mundo propio, separado y en gran medida insospechado, que les permitió resistir la tentativa de dominar absolutamente sus cuerpos y sus mentes [25]. Si esto es cierto, con más razón pudieron los mayas coloniales trastornar los proyectos de sus conquistadores. Estaban en su tierra natal, con su propia lengua y su propio sistema social tradicional (que, aunque sometido a presión, se mantenía inalterado en lo esencial), y sujetos a la supervisión personal como mucho un día de cada siete. El ideal de los frailes de recorrer todo el territorio una vez por semana sólo podía ser realidad, si acaso, en las doctrinas más reducidas. En el otro extremo estaban los asentamientos aislados que se ubicaban en las franjas meridional y oriental, donde pasaba más o menos un año entre visita y visita del sacerdote [26].

Lo realmente asombroso es que los frailes hicieran todo lo que hicieron. En un corto lapso, toda el área pacificada había sido organizada en parroquias. Todo pueblo, incluso las visitas más remotas, tenía una iglesia cristiana que contaba al menos con un ábside y un santuario de piedra. Según todos los indicios, Yucatán era ya un territorio completamente cristianizado para la década de 1560. Pero los frailes, y los españoles en general, carecían de los recursos humanos necesarios para instaurar algo más que una mera obediencia formal a las normas que introdujeron. Su poder coercitivo era superior, y demostró ser una disuasión efectiva de la resistencia organizada u oposición declarada; pero no podía luchar

[25] Genovese, *Roll, Jordan, Roll*; Faust, «Culture, Conflict, and Community».

[26] Véase Miller y Farriss, «Religious Syncretism»; AA, Real cedulario 5, Información sobre que no se doctrinan bien los indios..., 1601; AGI, México 369, Obispo a la Corona, 1 de junio de 1606, y 24 de feb. de 1643.

contra la inmensa inercia de la resistencia pasiva maya, tal vez incomprensiva en ocasiones, a cambiar sus modos de vida. Cualquier sistema de control depende de la información, y los españoles intentaron, hasta el límite de sus posibilidades, saber qué es lo que estaba pasando. No carecieron de ayuda de las propias filas mayas. Pero los españoles eran perfectamente conscientes de que todo lo que pudieran obtener de sus informantes, lo que pudieran reconstruir a partir de los deslices inconscientes de otros mayas y lo que observaran directamente, no constituía más que una imagen efímera, imperfecta, de un mundo que se ocultaba a sus ojos.

Y lo que conseguían percibir de este modo tan fragmentario resultaba de lo más desalentador. Podían asegurar la asistencia a misa y y a la doctrina, pero eran completamente incapaces de impedir los ritos paganos paralelos [27]. Podían imponer su norma indumentaria en público, pero no podían obligar a los mayas a abandonar su modo de vestir «indecente y escandaloso» cuando se encontraban en sus hogares: las mujeres «con sólo la enagua» y un taparrabo en los hombres [28]. Todos los mayas recibieron en el bautismo nombres de santos (los patronímicos mayas se conservaron) por los que se les designa en los documentos. Estos eran, hasta donde podríamos adivinar, los únicos nombres que poseían. La única insinuación que puede contradecir esta afirmación es un detalle oculto en una serie de instrucciones promulgadas en 1722 por el obispo Juan Gómez de Parada. Gómez de Parada, un prelado especialmente celoso, había descubierto en una de sus visitas diocesanas una práctica que o bien era desconocida o estaba desatendida por su clero parroquial, y les advirtió que debieran:

«...corregir la costumbre bárbara entre los indios de llamarse por solos sus apellidos del tiempo de la gentilidad y olvidándose absolutamente de los nombres de santos que se les dieron en el baptismo, de suerte que hemos visto maridos que no saben el nombre de sus mujeres» [29].

La falta de información no era el único obstáculo para el control. Los frailes recibían poco apoyo de los seglares en todos aquellos asuntos que no estuvieran directamente relacionados con los intereses materiales de estos últimos o que no fueran ofensivos para sus sentimientos y valores básicos. Los seglares mostraban tanto entusiasmo como los clérigos, o incluso más, por cualquier expedición encaminada a «reducir» a indígenas apóstatas o gentiles, ya que estas expediciones, a la vez que rescataban almas de la perdición, engrosaban las listas de tributarios. Los frailes también podían contar con cierta cooperación en la represión de la idolatría, sobre todo si había por medio sacrificios humanos. Cuando se trataba de otros aspectos de la misión «civilizadora» del clero, la actitud tanto de los seglares como la del gobierno provincial (por muy sincera que fuera la Corona en este asunto) oscilaba entre la indiferencia y la oposición [30].

[27] Se analizan los «vestigios» paganos en el capítulo 10.

[28] Esta era una queja habitual en los informes parroquiales presentados al obispo Luis de Piña y Mazo, 1782-1784, en AA, Visitas pastorales 3-6.

[29] IY, Constituciones sinodales, 1722, «Instrucciones a los curas de indios».

En el transcurso de la época colonial, el número de clérigos que tenían a su cargo parroquias indígenas se incrementó ininterrumpidamente a medida que las grandes doctrinas originales se fueron dividiendo y subdividiendo, hasta llegar a un total de setenta y una en los primeros años del siglo XIX. Las principales doctrinas franciscanas tenían hasta cuatro frailes residentes y las parroquias seculares más grandes tenían dos o tres ayudantes aparte del propio cura —en conjunto había casi tantos sacerdotes como pueblos indígenas—. Pero esto no significa que el control del clero sobre los indígenas se incrementara en consecuencia. De hecho, pudo incluso disminuir por una serie de razones, la principal de las cuales fue un cambio en los propios valores y actitudes del clero.

Una vez que pasó la primera oleada de fervor apostólico del clero, su entusiasmo pareció menguar a medida que su número crecía. Algunos se desanimaron por el lento progreso de los mayas hacia la «civilización». Otros, especialmente los criollos, que componían la totalidad del clero secular y una creciente proporción de los franciscanos, se hicieron más tolerantes con los defectos de los indígenas que tenían a su cargo, si acaso consideraban que se trataba realmente de defectos. Aunque las causas del cambio aún no están del todo claras, el hecho de que el cambio se produjo es evidente. El clero comenzó a distinguirse menos de los seglares en sus actitudes y comportamiento hacia los mayas. Este cambio fue especialmente acusado en el clero secular, aunque siempre dentro de un am-

[30] Tanto los encomenderos como el alcalde mayor colaboraron en los procesos por idolatría que se llevaron a cabo en la década de 1560: Scholes y Adams, *Don Diego Quijada*. Los gobernadores y los encomenderos continuaron mostrando cierta preocupación en relación con la persistencia de la idolatría: RY 2: 190, 213; AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584, 28 de abril de 1584, 9 de oct. de 1601. Pero véase también la oposición al poder secular del clero en los casos de idolatría: AGI, México 359, Obispo a la Audiencia, 2 de mayo de 1606, y Obispo a la Corona, 6 de mayo de 1606; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 165 (sobre la actitud de los encomenderos). Pasados los primeros años del siglo XVII, la documentación civil deja de ocuparse de la idolatría, excepto cuando se vincula (real o supuestamente) con la resistencia declarada a la dominación española. Sobre la oposición secular al programa de congregaciones de los frailes, véase el capítulo 5.

plio espectro de actitudes determinado por el carácter y el temperamento individuales.

La impresión que dejaron sus cartas e informes, así como los voluminosos documentos administrativos y judiciales de la posterior época borbónica, es que la mayoría de los curas acabaron considerando sus beneficios como un tipo de encomienda, ligados a determinadas responsabilidades, pero siendo en esencia una fuente estable de renta y prestigio [31]. Las ganancias, en términos locales, podían ser considerables. Las parroquias más importantes producían beneficios que estaban por encima del propio salario del gobernador y rivalizaban con la cuarta parte de los diezmos diocesanos que correspondía al obispo [32], aunque no contaran con las mismas perspectivas de obtener emolumentos extra. Los franciscanos percibieron con las obvenciones de 1766 aproximadamente 48.000 pesos, tan sólo 4.000 menos que los ingresos totales de la Real Caja de Mérida [33]. La elevada noción de lo que constituía la «manutención adecuada» (*cóngrua sustención*) para un curato puede ayudarnos a explicar por qué había un número tan alto de clérigos sin empleo en la diócesis [34]. Los titulares de los cargos tenían poder para oponerse a nuevas subdivisiones parroquiales, e incluso se mostraban reacios a contratar a nuevos ayudantes a pesar de lo mal pagados que estaban (de diez a quince pesos mensuales más las raciones) [35]. Ciertamente, era el festín o el hambre para el clero colonial.

[31] La principal fuente sobre la administración parroquial en la última fase de la colonia son las detalladas y minuciosas visitas del obispo Luis de Piña y Mazo, 1782-1785, en AA, Visitas pastorales 3-6, y los procesos judiciales y la correspondencia en Asuntos terminados 2-10, 1774-1819, y Oficios y decretos 2-8, 1762-1814.

[32] El salario del gobernador era, en 1766, de 4.000 pesos (AGN, AHH 2132, Libro de cargo y data, Mérida, 1766); la parte que le correspondía al obispo de los ingresos del diezmo de 1757 ascendía a 4.351 pesos (AGN, Real Hacienda 9, Libro de cargo y data, 1759). En 1755, los ingresos de las obvenciones de los seis curatos más importantes, calculados sobre la base del número de tributarios, oscilaban entre 3.150 y 6.804 pesos, sin contar los derechos parroquiales (BL, Add. Mss. 17569, Informe sobre visita pastoral, 1755). Hacia 1800, la renta del obispo proveniente de los diezmos se había elevado hasta 11.918 pesos (AA, Oficios y decretos 6, Recibo de la quarta episcopal, 18 de julio de 1809), pero los ingresos de las parroquias se habían incrementado en consonancia, y había seis de ellas que producían más de 12.000 pesos (AA, Cuentas de fábrica, 1794-1816).

[33] AGI, México 3101, Real cédula al Obispo, 6 de feb. de 1768; AGN, AHN 2132, Libro de cargo y data, Mérida, 1766.

[34] Cuarenta y seis de los setenta y dos clérigos que había en 1643 en la diócesis no tenían trabajo (AGI, México 369, Memoria de la clerecía, 8 de marzo de 1643). En 1811, 120 estaban «sin destino», en comparación con los 97 curas y capellanes (incluyendo Tabasco) y los 194 tenientes de cura que estaban empleados: AA, Estadística, Estado que manifiesta el número de sacerdotes, 7 de agosto de 1811.

[35] AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774. Las secciones «Arreglos parroquiales» y «Asuntos terminados» contienen abundante información sobre el asunto de la «cóngrua sustención», referente a la resistencia a la subdivisión de las parroquias y al nombramiento de tenientes de cura.

Una vez nombrados formalmente para un beneficio, los curas no podían ser desposeídos de él a menos que se les encontrara culpables de una falta grave. La negligencia, un simple pecado de omisión, no era, al parecer, lo suficientemente grave. O al menos no tenemos datos de que se produjera ninguna destitución por este motivo, a pesar de las abundantes pruebas que de ella hay en los propios documentos eclesiásticos [36]. Muchos de los curas residían en sus parroquias sólo teóricamente, estando en la práctica la mayoría del tiempo en Mérida. Y cuando hacían acto de presencia, su principal preocupación era la administración financiera de sus beneficios o de sus incursiones personales en el mundo de los negocios. Ni un solo cura (o doctrinero franciscano, si vamos al caso) carecía de algún tipo de negocio que completara los ingresos parroquiales ordinarios, como mínimo una huerta grande, un rebaño de cabras y algunas vacas. Muchos curas eran propietarios de estancias o haciendas, o sencillamente utilizaban tierras y mano de obra indígenas para cultivar algodón, maíz y otros cultivos fácilmente realizables [37]. Mientras estos in-

[36] De nuevo, la información más detallada proviene de la segunda mitad del siglo XVIII. Durante la visita de 1755, el obispo encontró negligentes a *todos* los franciscanos, pero aparentemente no destituyó a ninguno (BL, Add. Mss. 17569, Obispo a la Corona, 26 de oct. de 1755). Entre 1777 y 1784, se consideró muy negligentes en el cumplimiento de sus deberes pastorales a los curas de las siguientes parroquias: Uman y Sahcabchen (AA, Visitas pastorales 2, 1777 y 1778), Usumacinta y Campeche, 1781 (Visitas pastorales 3), Ticul, Becal, Hopelchen y Tecoh, 1782 (Visitas pastorales 4), Uman, 1783, e Ichmul, Sotuta, Valladolid, Tikuch, 1784 (Visitas pastorales 5), Chunhuhub y Uayma, 1784 (Visitas pastorales 6). Los curas de Tecoh y Chunhuhub fueron suspendidos aunque no perdieron sus beneficios (AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 23 de abril de 1783; Causa seguida al cura de Chunhuhub, 1791). Al de Holpechen, procesado, entre otros cargos, por embriaguez crónica, práctica de juegos de envite y agresión a sus feligreses, se le permitió permutar sus beneficios con los del cura de Valladolid (AA, Arreglos parroquiales 1, Autos sobre permuta de curatos, 1783). Sólo el cura de Uman parece haber sobrepasado los límites admisibles gracias al grado y el descaro de su «negocio», a su sistema de trabajo obligatorio, a sus excesivos azotes, extorsiones y fraudes, así como a su negligencia, y fue destituido de su beneficio (AGI, México 3064, Causa contra Br. Luis de Echarzarreta, 1783, y la correspondencia sobre el caso, 1782-1787, diseminada por AA, Oficios y decretos 3 y 4). El obispo intentó que el provincial franciscano destituyera a nueve frailes que servían en tres doctrinas diferentes a causa del «abandono de sus obligaciones parroquiales, deshonestas amistades, mal tratamiento de los indios y destemplado uso del aguardiente y... notoria insuficiencia y falta de examen synodal», pero no parece haber tenido éxito; véanse AA, Oficios y decretos 4, Obispo al Provincial, 1781, y la larga correspondencia que se derivó del caso y duró hasta 1784.

[37] Las quejas acerca la utilización de mano de obra forzosa y gratuita en las actividades agrícolas de los curas eran las más frecuentes después de las quejas sobre las excesivas limosnas y obvenciones. Véase, además de la documentación citada en la nota 36, AGI, México 1039 (1722, 1723, 1724); México 3168 (1737 y 1748); AA, Visitas pastorales 1,

tereses fueran los predominantes, el clero estaba lógicamente menos dispuesto a interferir en otros asuntos locales.

Por regla general, los franciscanos parecen haber sido menos venales que el clero secular. Aunque las condiciones materiales de los frailes difícilmente pueden calificarse como ascéticas, su voto de pobreza les impedía amasar fortunas personales para mantener o legar a las hordas de parientes necesitados que pululaban en torno a los curas. Además, los franciscanos tenían más preocupación por los éxitos espirituales de su ministerio por una especie de orgullo colectivo que les inspiró el papel de la orden como principal portador del cristianismo a Yucatán. Esta preocupación, sin embargo, se había tornado mucho más pasiva a finales de la época colonial, en la convicción, que oscilaba desde la resignación hasta la desesperación, de que la vigilancia era en su mayor parte inútil, ya que los indígenas continuaban pensando y actuando como querían pese a los esfuerzos de sus pastores [38].

Los dirigentes indígenas y el Gobierno colonial: una asociación frustrada

En la medida en que la dominación colonial afectaba al mundo indígena, lo hacía a través de la élite maya, que mediaba prácticamente en todos los contactos entre los españoles y la población autóctona. Sus móviles y actitudes fueron, consiguientemente, cruciales en la determinación de los efectos que las nuevas presiones, directas o indirectas, ejercidas por el régimen colonial español iban a tener sobre los mayas. La mayor dificultad que encontraron los frailes en su misión evangelizadora y civilizadora fue que los servicios de información de la colonia y las actividades cotidianas de control estaban en manos de la élite maya, cuyo compromiso con los recién llegados era cuando menos ambiguo. Si los dirigentes se hubieran asimilado más a la cultura y sociedad españolas, habría penetrado en el mundo maya un número considerablemente mayor de transformaciones, incluyendo las modificaciones no controladas. Que esto no fuera así fue en parte una decisión de los propios españoles.

Una vez que concluyó la conquista militar, todos los dirigentes mayas

1755, y numerosos informes que están contenidos en las siguientes secciones: «Asuntos terminados», «Asuntos pendientes», «Oficios y decretos» y «Arreglos parroquiales», desde 1755 hasta 1820; asimismo, los diversos Reales cedularios y Libros de mandatos, 1628-1812, todos ellos en AA.

[38] Véanse los informes parroquiales de los doctrineros franciscanos en AA, Visitas pastorales 3-6, 1782-1784, especialmente Ticul, Mani, Teabo y Tixcacalcupul.

cooperaron con los nuevos gobernantes. No tenían otra elección si querían permanecer en el poder. Había, sin embargo, un aspecto muy positivo en esta cooperación de principios de la época colonial que luego estuvo ausente en los mejor documentados periodos posteriores y que contrasta con el estereotipo de la implacable hostilidad maya oculta, salvo en los raros estallidos de violencia, bajo una prudente fachada de docilidad abyecta. Hay testimonios de que había un cierto optimismo constructivo en muchos de los señores mayas, como si contaran con la continuidad de las pautas de asimilación entre viejas y nuevas élites, que sólo requerían paciencia y flexibilidad por su parte. Quizá hubiera también un factor de necesidad psicológica, una necesidad de identificarse con el conquistador que dicen es muy frecuente entre los pueblos sometidos. Ya fuera alimentado por un oportunismo calculado o por una necesidad inconsciente, encontramos que entre las primeras generaciones de la élite maya, en los momentos que siguieron a la conquista, había un grado de aculturación, al menos aparente, que no volveremos a encontrar.

A finales del siglo XVII, sólo un pequeño sector de la élite maya, si acaso, sabía comunicarse con los oficiales españoles, aunque es posible que otros conocieran algunas palabras españolas. Por este motivo es sorprendente saber que tan sólo un siglo antes el famoso Gaspar Antonio Chi, que colaboraba con las autoridades provinciales como intérprete oficial, e incluso llegó a preparar informes sobre asuntos diversos para la Corona española, no era un caso excepcional en su época. Durante las primeras décadas que siguieron a la conquista hubo otros nobles mayas que, como Chi, eran completamente «ladinos», es decir, hablaban y escribían el español «tanto como cualquiera español» [39]. La política evangelizadora de los frailes era la causa de ello. Al intentar aproximarse al grueso de los indígenas a través de sus dirigentes tradicionales habían reunido a los hijos de los nobles en internados vinculados con los conventos, donde se les enseñaba español, y en ocasiones latín, así como la doctrina y liturgia cristianas [40]. Pedro Sánchez de Aguilar, un clérigo criollo que escribió un

[39] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, f367v, Certificado del Escribano, referido a D. Fernando Uz, 23 de marzo de 1610. Se usa la misma expresión para describir a Gaspar Antonio Chi: Sánchez de Aguilar, *Informe*, 144, RY 1: 98, describe a D. Francisco Cocom, hijo de Nachi Cocom, como «hombre muy hábil y ladino» y también menciona a «muchos indios que son ladinos» en la región de Valladolid (RY 2: 175). Lizana, *Historia de Yucatán*, 46v, habla de Diego Na, cacique de Campeche, el primer indígena bautizado por los frailes, que después de convertirse en «ladino y latino y naguatlato [intérprete]», escribió una crónica en español sobre la conquista y evangelización de Campeche.

[40] Sobre los primeros internados franciscanos, véase Lizana, *Historia de Yucatán*, 47v-48, 50-50v, 52, 56, 61v, 78v-79. Es posible que los frailes no enseñaran español a todos

valioso relato sobre las idolatrías indígenas, el *Informe contra idolorum cultores*, a principios del siglo XVII, y que acabó siendo canónigo en el cabildo de la catedral de Lima, recibió sus primeras lecciones de latín de un maestro maya que se había formado en las escuelas franciscanas [41].

Pero ninguna educación es efectiva sin cierta cooperación por parte del alumno, y esto debieron conseguirlo los frailes. A su vez, muchos miembros de la élite maya adoptaron determinados aspectos de la cultura española por iniciativa propia. Por ejemplo, construyeron casas de piedra o mampostería al estilo español, aunque algunos de ellos confesaron que las encontraban menos confortables y salubres que las que tenían antes, y adoptaron lo que sin duda era aún más incómodo: la forma española de vestir, tan poco adecuada para el clima, y que consistía en gruesos zaragüelles y jubones de lana, capas, molestos zapatos y sombreros de fieltro [42]. Se aficionaron a los caballos, a las espadas y a las armas de fuego con un entusiasmo más comprensible, y lo mismo sucedió con los vinos y los licores europeos.

De un modo retrospectivo, es posible concebir estos actos como intentos completamente lastimosos de los mayas de imitar las costumbres de sus superiores. Un gesto inútil y equivocado, porque los indígenas confundieron las galas externas con la verdadera esencia de la igualdad. Pero la mirada retrospectiva, en este caso, puede resultar engañosa. La síntesis creativa entre las viejas y las nuevas élites no era una expectativa del todo quijotesca en aquel momento. Una síntesis de este tipo está ejemplificada en las actividades de Pablo Paxbolon, el señor hereditario de los mayas de Acalan. Quizá fue el único que tuvo un yerno español, y también un suegro español a través de su segundo matrimonio [43]. Pero su talento para manipular el sistema español, para ampliar su poder apoyándose en los españoles mientras colaboraba en la consolidación de la conquista, no era tan extraño. Otros señores mayas tomaron parte en expediciones militares (incluso las organizaron ellos mismos) y colaboraron de muchas otras formas con el régimen colonial [44]. Si otros señores optaron por una política de cooperación más distante, pasiva y superficial, fue porque ellos quisieron.

los alumnos, sino que les enseñaran cómo leer y escribir la lengua maya con «caracteres españoles». Con todo, muchos aprendían español para servir como naguatlatos a los frailes que no sabían predicar en maya: Ciudad Real, *Relación* 2: 472. Véase también Sánchez de Aguilar, *Informe*, 72-73, y los naguatlatos mencionados en «Visita de García de Palacio, 1583», y en el testimonio de los juicios por idolatría llevados a cabo en la década de 1560 por Landa, citados en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada*.

[41] Sánchez de Aguilar, *Informe*, 144-145, hace referencia al mismo Gaspar Antonio Chi, formado por Fr. Diego de Landa y que aparentemente también hablaba el náhuatl (RY 1: 264).

[42] RY 1: 83, 139, 2: 29. En el proceso que se le siguió en 1610, se menciona que D. Fernando Uz vestía sombrero, capa y zaragüelles a la moda europea: AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610.

[43] Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 11, 248-249.

La carrera de un tal don Fernando Uz, a principios del siglo XVII, ilustra un tipo de asociación menos espectacular pero sin duda fructífera. Uz era el *batab*, o señor hereditario, de una de las dos poblaciones que habían sido congregadas para formar el pueblo de Tekax, en la provincia de Mani. También había sido nombrado para el puesto de gobernador indígena, un cargo de la administración local, en otros dos importantes pueblos de la misma región. Y sobre todo, había colaborado con los gobernadores españoles desde varios puestos de importancia. Por ejemplo, había supervisado la construcción del camino real que comunicaba Mérida con Campeche, así como otras obras públicas. En 1609, cuando tenía cuarenta y dos años, don Fernando aparece en algunos documentos como intérprete oficial y consejero del gobernador que había en aquel momento; era su asesor de confianza y tenía competencia sobre asuntos administrativos de considerable responsabilidad. Vivía como un español, y tenía una casa en Mérida, aparte de una residencia en el campo. Hablaba y escribía el español con más elegancia que muchos españoles, como atestiguan los documentos de su puño y letra y las transcripciones literales de sus testimonios [45].

Claramente, Uz no era ningún lacayo servil y obsequioso, sino una persona de alto rango que se movía con soltura y aplomo entre los oficiales españoles con toda la apariencia de igualdad. En cierto modo, consiguió una posición superior a la de sus antecesores inmediatos prehispánicos cuya autoridad, si bien más autónoma, estaba mucho más circunscrita geográficamente. La centralización española supuso para Uz una esfera de acción mucho más amplia de la que había disfrutado cualquier gobernante maya durante los siglos inmediatamente precedentes de fragmentación política en Yucatán.

[44] La carrera de Paxbolon es tratada en Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 175-178, 185-250, 254-264. Para más información sobre las actividades militares de otros dirigentes indígenas, sobre todo a finales del siglo XVI, véase AGI, México 140, Probanza de D. Juan Chan, 1601; México 294, Probanza de Andrés de Arroyo, 1604, Escribanía de cámara 305-B, ramo 6, Probanza de Antonio de Salas, 1624; Patronato 56, núm. 4, ramo 2, Probanza de Juan de Contreras Durán, 1610; Patronato 80, núm. 1, ramo 1, Probanza de Alonso Sánchez de Aguilar, 1617.

[45] La mayoría de las declaraciones de Uz y las que se refieren a él están agregadas al largo juicio de los rebeldes de Tekax (AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610, ff 367v-389, 420-463v), aunque hay más información diseminada en las actas de la vista principal.

La carrera de Uz también ilustra la falsedad inherente a su posición y a la de cualquier otro noble maya ambicioso que hubiera imaginado una fusión de los gobiernos español e indígena. La nobleza maya continuó siendo oficialmente reconocida en los documentos españoles a lo largo de toda la época colonial como equivalente en categoría a la nobleza española [46]. El hecho de que esta ficción se mantuviera viva es una nueva muestra de lo poco que las realidades coloniales se impusieron a los principios legales. Posiblemente, Uz fue el último de los nobles mayas verdaderamente hispanizado, y las dificultades con las que se encontró dan una idea de por qué se extinguió esta especie. Fue arrestado por su presunta complicidad en el levantamiento que tuvo lugar en Tekax en 1610, un conflicto interno dirigido contra el rival maya de Uz, y no contra los españoles [47]. Los expedientes del caso, que están incompletos, no aportan los cargos de la acusación, ni tampoco revelan cuál fue su destino. Lo que sí revelan es que, a los ojos de los acusadores, su principal crimen fue su «espíritu inquieto» y el éxito que había alcanzado [48]. Quizá fuera objeto de envidias, y sin duda desconfiaban de él, ya que, a pesar de ser maya, había buscado y hasta cierto punto había conseguido equipararse a los españoles. Evidentemente, debió de haber bastantes españoles en la colonia a los que rebasara en estatus. En pocas palabras, no sabía cuál era su sitio.

En el transcurso de las décadas que siguieron a la conquista, la sociedad colonial se había ido transformando en un sistema de castas que reducía toda la complejidad al sencillo principio de que los españoles, no importa cuál fuera su extracción social, tenían que ser los señores en el marco general colonial; los indígenas, fuera cual fuera su rango en el seno de su propia sociedad, tenían que ser los siervos. La confusión que en esta línea de demarcación introducían personajes como Uz no podía ser tolerada. Este tipo de personas marginales podían ser peligrosas no sólo en el sentido simbólico del tabú que se ha hecho frecuente en tratados antropológicos recientes [49], sino también en el sentido estrictamente práctico que se oculta tras el tabú. Estas personas turban al resto al desafiar el sistema de clasificación formal, un sistema que, además de la satisfacción cognitiva que aporta, funciona como una guía de interacción social. Los españoles que acusaban a Uz de desconocer el lugar que el régimen colonial le asignaba tenían toda la razón, y la inquietud que esta ambigüedad provocó no era del todo injustificada. Si los españoles no estaban dispuestos a conceder la plena igualdad a los nobles mayas con talento como Uz (talento que en ningún momento fue cuestionado), al menos fueron lo suficientemente listos como para darse cuenta del riesgo que corrían si les daban pie a pensar que ello era posible. Porque si dichos personajes dejaban de considerarse como completamente indígenas y a pesar de ello no eran aceptados como españoles, su equívoca identidad social y la frustración que se derivaría de ella constituirían un potencial que podría cristalizar en un desafío al sistema, y su conocimiento de las maneras de actuar españolas hacía mucho más peligroso este desafío. Estas personas han sido los principales protagonistas de todos los movimientos independentistas de las antiguas colonias europeas.

[46] Véase, por ejemplo, AA, Oficios y decretos 2, Real cédula circular, 11 de sep. de 1766.

[47] Se tratará el alzamiento de Tekax con más detalle en el capítulo 6.

[48] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610. En sus dos expedientes más importantes, del 24 y el 27 de marzo de 1610, el fiscal alegaba que Uz había sido favorito del visitador García de Palacio y de varios gobernadores, que lo habían protegido, y mantenía que Uz debía recibir un castigo ejemplar «por ser indio muy ladino, de depravada intención y costumbres, inquieto y ambicioso».

[49] Douglas, *Purity and Danger*.

Uz no era el único maya peligrosamente brillante y arrogante que afligía a los españoles. Un grupo de informes de encomenderos de 1579-1580, conocido como las «Relaciones geográficas», contiene varias diatribas malhumoradas contra los indígenas:

> «tan favorecidos por otro cabo de los propios religiosos, y de las Justicias reales, que son tan desvergonzados y tan grandes bellacos que algunos quieren poner manos en españoles, y en especial los que son criados y han estado con frailes, porque entienden ellos que sabiendo leer y escribir que se han de igualar con los españoles» [50].

El caso mejor conocido ocurrió casi dos siglos después, en la figura de Jacinto Canek, el dirigente de la rebelión de 1761 que lleva su nombre. Canek era también un maya con instrucción, hispanizado, a quien habían favorecido españoles bien intencionados. Aunque aparentemente era huérfano, de oscuro nacimiento, fue tratado como un joven maya noble a principios de la época colonial, y fue acogido y criado por los franciscanos en el principal convento de la orden, que estaba en Mérida [51].

La capacidad y la educación de Canek excedían con mucho las expectativas que se abrían ante él y, a la vez, al parecer, también excedían su fortaleza moral. Se hizo asiduo de juergas y borracheras, y los frailes, agotada su paciencia, acabaron expulsándolo para que se valiera por sí mis-

[50] RY 2: 191. Aunque progresivamente incoherente a medida que avanzamos en su lectura, éste y otro pasaje similar (2: 212-213) expresan claramente tanto el sentimiento de furia como su origen.

[51] Sobre la revuelta y las circunstancias personales de Canek, véase el capítulo 2, nota 40.

mo. Quizá el alcohol fue un síntoma precoz de frustración. El paso de la situación de favorito consentido de los franciscanos, acostumbrado a una existencia confortable y segura, a la de indígena normal y corriente, obligado a rebuscar para conseguir trabajos miserables, hizo nacer y alimentó en él una profunda amargura dirigida contra los españoles y una identificación con sus hermanos mayas. Ideó un grandioso plan para expulsar a los españoles y, de paso, coronarse «rey» [52].

Las fronteras entre las castas que habían ido solidificándose desde la época de Fernando Uz, se habían convertido ya en muro en la época de Canek, y su crianza debió de ser un caso excepcional, si no único. Hacía tiempo que los franciscanos habían dejado de preocuparse por la educación de los hijos de los nobles. Los huérfanos solían ser acogidos en casas españolas, pero bajo una poco disimulada forma de servidumbre doméstica que no dejaba lugar a dudas sobre su estatus subordinado [53]. Canek fue sin duda un joven excepcional al cual sus indulgentes mentores, por lo que sólo puede considerarse un cariño equivocado, prepararon para un lugar que ni él ni ningún otro indígena podía ocupar en una sociedad colonial.

El retroceso desde la asimilación al mundo dividido en señores españoles y siervos mayas no fue tanto un cambio de política como la victoria de una tendencia sobre otra en el contexto de una política sumamente ambivalente desde el principio. Esta ambivalencia puede percibirse en toda Mesoamérica y en los Andes, donde las refinadas culturas y los complejos sistemas socioculturales de los mexicas y de los incas, y de sus vecinos y vasallos, hicieron pensar a los españoles que sería tan conveniente como oportuno algún grado de amalgamación con los grupos gobernantes indígenas, pues los españoles tenían muy presentes las distinciones sociales como para mezclar a la altiva, bien educada y a menudo exquisitamente refinada nobleza con sus humildes súbditos. El matrimonio, clásico método para consolidar las alianzas de gobierno, no fue un acontecimiento raro entre los conquistadores y las mujeres nobles indígenas, tanto en México como en Perú, aunque en Yucatán sólo conozco un ejemplo [54]. Los primeros misioneros franciscanos concebían incluso un sacerdocio católico indígena, motivo que les llevó a abrir su famosa escuela para jóvenes nobles en Tlaltelolco, que, al menos inicialmente, tenía todas las características de un seminario.

[52] Veinticinco años más tarde, un franciscano que quizá conoció personalmente a Canek mencionó su caso para demostrar los peligros de la hispanización: «Pues se ha verificado que aquellos mismos [indios] que con el comercio con los españoles se han civilizado y han aprendido la lengua castellana son los que han dado más que hacer moviendo las ánimas de otros» (AA, Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Mococha, 1785, Fr. Lázaro Calderón).

[53] Sobre el cuasiesclavista tráfico de huérfanos llevado a cabo tanto por los clérigos como por los seglares, véase, por ejemplo, AGI, México 3048, Franciscanos a la Corona, 20 de mayo de 1572; «Visita García de Palacio, 1583»; AA, Visita pastoral 1, Interrogatorio, 1755, y 1764, pregunta 25; Oficios y decretos 5, Exp. sobre extracción de huérfanos, 1804-1805.

Otra corriente de pensamiento que se oponía a esta política de asimilación fue la que a la larga prevaleció [55]. Las escuelas indígenas fueron clausuradas, y durante los tres siglos de la dominación colonial la Iglesia no ordenaría más que a unos cuantos indígenas en todo el imperio y, que yo sepa, a ninguno en Yucatán [56]. Cierta nobleza indígena, parte de la cual poseía una considerable riqueza y algo más que un barniz superficial de cultura española, sobrevivió hasta bien entrado el siglo XVIII en muchas zonas de los Andes y de Mesoamérica [57]. Pero hacía tiempo que los españoles habían dejado de considerarlos sus iguales; eran, como mucho, agentes del gobierno colonial, y ni siquiera socios subalternos.

El cuidado a la hora de preservar rígidas fronteras de casta una vez que están bien delimitadas no explica cómo han llegado a establecerse en primera instancia. Sin duda, era peligroso permitir que los indígenas olvidaran cuál era su lugar, pero sólo porque el lugar que se les asignó era tan inequívocamente inferior. La respuesta a por qué debía ser así no es en absoluto evidente. Claro está que los españoles no podían imaginar

[54] RY 2: 221-222: Giraldo Díaz de Alpuche, conquistador y encomendero, que no casó en realidad con una princesa maya, sino mexica (supuestamente sobrina de Moctezuma), que vivía en Xicalango. La hija de don Pablo Paxbolon se casó con un español, si bien no conquistador, y la hija de un español con la que se casó Paxbolon tras la muerte de su primera mujer pudo ser una mestiza (Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 248-249, 351).

[55] El definitivo cambio en la política acerca de la creación de un sacerdocio indígena parece haberse producido entre la fundación del Colegio en 1536 y el Primer Concilio Provincial Mexicano, en 1555: Llaguno, *Personalidad jurídica*, 20-21, 32, 169-170; Ricard, *Conquista espiritual*, 398, 404-419.

[56] Ricard, *Conquista espiritual*, 419, sugiere que fueron ordenados unos pocos indígenas en México a finales de la época colonial, aunque no da ejemplos. Según Figuera, *Formación del clero indígena*, 312-360, algunos mestizos, pero no indígenas, fueron ordenados en el virreinato del Perú, aunque también puede consultarse Tibesar, «The Lima Pastors». En Yucatán, algunos de los hijos de los nobles indígenas comenzaron a ser matriculados en el seminario diocesano en la década de 1780: Oficios y decretos 4, Obispo al Ministro de Indias, 13 de nov. de 1786; Oficios y decretos 5, Lista de los estudiantes... Colegio de San Pedro, 16 de dic. de 1806 (había 5 mayas entre los 62 estudiantes). En el Colegio de San Ildefonso, 11 de los 617 estudiantes aceptados entre 1793 y 1822 eran indígenas (AA, Expedientes de hábitos, becas y órdenes). No he encontrado información sobre la ordenación de indígenas en las secciones «Informaciones de órdenes» y «Dimisorias para órdenes», pero la documentación está desordenada y no es seguro que esté completa.

[57] Sobre la nobleza indígena colonial, véase el capítulo 8.

una sociedad en la que las oportunidades de acceder a la riqueza, al rango y al poder fueran iguales para todos, sin que importaran las circunstancias del nacimiento, como no lo podía hacer ningún europeo de aquel tiempo. Una estructura social tan amorfa, tan falta de distinciones, hubiera sido igualmente inconcebible para la nobleza indígena, que podía superar fácilmente a los españoles en su obsesión por el rango y las líneas de descendencia de sangre. El hecho es que los españoles reconocieron inicialmente estas distinciones en el seno de la sociedad indígena, y además parecieron jugar con la idea de incorporarse a los rangos más altos. No había nada en el encuentro original, como no fuera la repugnancia que inspiraba a los españoles el paganismo (que podía ser desterrado sin esfuerzo con el bautismo cristiano), que hiciera prever que la división social, que todos coincidían en que era necesaria, acabaría llevándose a cabo sobre la base de las diferencias raciales.

Los antropólogos físicos afirman que, científicamente hablando, no existen las razas. Pero durante la mayor parte de la historia documentada nos encontramos con gentes ignorantes de este reciente hallazgo científico y para los cuales la raza era una realidad palpable. Es posible que todos los grupos sean intrínsecamente «racistas», en el sentido de que las diferencias físicas son la vía más fácil de diferenciar el «nosotros» del «ellos» [58]. Otro punto de vista, no necesariamente incompatible, sostiene que el racismo es un subproducto de cualquier encuentro desigual entre dos grupos raciales, como ocurre en una situación colonial, en la que las diferencias raciales se convierten en un criterio y a la vez en una justificación para el desigual acceso a la riqueza y al poder político convenientes a posteriori [59].

Sospecho que ésta es una de esas cuestiones insolubles de quién fue primero, si el huevo o la gallina. Todo lo que puedo sugerir para el caso de Yucatán es que las consideraciones económicas ofrecieron un firme soporte para el sistema de castas, cualesquiera que fueran los aspectos del criterio racial que lo conformaran.

La consolidación de los límites de casta en la sociedad colonial se produjo en el transcurso de un vertiginoso cambio demográfico, cuando ya los pequeños grupos de conquistadores que habían llegado primero a la península se habían visto ampliamente superados en número por las riadas de buscadores de fortunas recién llegados de la metrópoli y la gran masa de indígenas, aparentemente numerosísima, estaba pereciendo a una velocidad que hacía presagiar la extinción inminente. La concurrencia del cambio político y el cambio demográfico puede llevarnos a pensar que la madrugadora experimentación con la asimilación fue una simple maniobra táctica que terminó cuando los españoles se sintieron lo suficientemente seguros como para relegar con firmeza a los gobernantes nativos al lugar subordinado que les correspondía. Me inclino a pensar que no se trataba de una estratagema absolutamente cínica, sino más bien, al menos para parte de los españoles, de un experimento genuino, aunque cauto. El experimento fracasó por la furiosa competencia por los recursos limitados, recursos que, en el caso de la mano de obra indígena, estaban disminuyendo en términos tanto proporcionales como absolutos. Si el Nuevo Mundo sólo hubiera atraído al puñado original de conquistadores y si la población indígena hubiera permanecido por lo menos un poco más estable, la idea de una élite ibero-indígena amalgamada no tendría por qué haber sido necesariamente una quimera: de ello da fe la historia de los *prazeros*, o pioneros del Africa sudoriental, o los *bandeirantes* portugueses del Brasil meridional [60].

En Hispanoamérica, el engrosamiento de las filas de los conquistadores por los recién llegados, especialmente por mujeres españolas, convirtió la alianza formal con la élite indígena en algo menos factible. Simultáneamente, generó un exceso de candidatos para las posiciones de poder y riqueza, y esta brecha se ensanchó con el crecimiento natural de una casta más exclusivamente española que mestiza. La demanda de empleos «honorables» —es decir, trabajos no manuales, a ser posible cargos en la burocracia civil y religiosa— excedía con mucho la disponibilidad, particularmente en los lugares donde otras oportunidades económicas, como podían ser la minería o el comercio, eran muy limitadas [61]. Dada la aparentemente universal propensión a cuidar «de los suyos» —la propia familia y los amigos—, las barreras de casta comenzaban a parecer inevitables. Educar a los nobles indígenas para los beneficios eclesiásticos, nombrarlos para puestos de prestigio y autoridad, permitir que aprovecharan cualquiera de las ventajas materiales y sociales de la dominación, habría significado sacrificar los intereses legítimos o potenciales de aquellos que tenían más derecho a la ayuda o al favor propios, ya fuera por el parentesco o por cualquier otra filiación.

[58] Al estar centrados restrictivamente en el «racismo» europeo en contextos coloniales o neocoloniales, los estudios sobre las relaciones entre las razas son tan poco reveladores como voluminosos. Un enfoque más útil del tema, que reconoce a la vez la ubicuidad y la especificidad cultural del fenómeno, puede encontrarse en Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, 9-38.

[59] Véase, por ejemplo, Memmi, *Dominated Man*.

[60] Véase nota 15.

[61] Marta Hunt, «Colonial Yucatan», capítulo 3, trata la enconada competencia por las limitadas riquezas de la colonia entre la gente que llevaba largo tiempo allí asentada y los recién llegados, aunque se produjo cierto acuerdo a través de los lazos matrimoniales.

La necesidad de buscar acomodo a los enjambres de parientes y subordinados pobres que rodeaban a los encomenderos, a los obispos y a los gobernadores, eliminaba la posibilidad de continuar ofreciendo cargos o asimilando a personajes como Paxbolon, Uz y otros miembros de la élite maya. Los indígenas, fuera cual fuera su rango, tenían que permanecer firme e inequívocamente en *el interior del universo indígena*. Podían aprender algunas de las maneras españolas, pero sólo desde fuera, aprendiendo a maniobrar en el laberinto de los sistemas administrativo y judicial españoles para defender los intereses de sus comunidades. Y como su identidad y sus intereses permanecían firmemente anclados en el mundo maya, funcionaron más como barreras que como transmisores de la influencia cultural española. La *división de la sociedad* colonial en dos mundos separados, con todas las implicaciones que esto tenía para el cambio sociocultural entre los mayas, fue, así, una elección deliberada de los españoles.

Casta y cultura

Si los indígenas y los españoles hubieran vivido la época colonial completamente aislados los unos de los otros, el análisis del contexto colonial acabaría aquí. La división no fue, sin embargo, tan precisa y nítida. En primer lugar, la sencilla dicotomía entre indígenas y españoles se complicó con la llegada de los negros, y se embarulló enormemente con la aparición de las diversas combinaciones de cruces. En segundo lugar, la división geográfica entre ciudad española y campo indígena nunca fue categórica. Había puntos de contacto más allá de la jerarquía formal de las disposiciones políticas. El continuo incremento de mestizos y pardos confirma que había otro tipo de contactos, aunque sólo fuera pasajero, entre indígenas y no indígenas. La naturaleza de esta interacción y su *significación* para el cambio sociocultural han de examinarse antes de proceder a analizar el mundo maya desde su interior.

Desde los primeros días que siguieron a la conquista, la separación territorial de las castas se vio socavada por la necesidad de mano de obra maya en los centros urbanos. La mayor parte de ella provenía, durante toda la época colonial, de las tandas, reclutadas rotatoriamente en los partidos circundantes. Aunque estos turnos de trabajo eran realmente gravosos para los mayas, no pueden ser considerados como un vehículo de aculturación especialmente efectivo. Las estancias eran breves, las tareas eran las mismas que llenaban su vida cotidiana en los pueblos y los trabajadores se hallaban en gran parte aislados del contacto directo con los vecinos incluso en las ciudades. El personal destinado a las obras públicas trabajaba y vivía integrado en grupos de cada pueblo, todos los cuales estaban controlados por capataces mayas; para el caso, es como si se hubieran quedado en casa. Y lo mismo puede decirse de aquellos que trabajaban en los servicios domésticos. Cualquiera que haya conocido una casa de la vieja aristocracia de Mérida al estilo antiguo sabe que, excepto los aposentos privados del dueño, el resto de la casa era un mundo maya por entero, continuamente renovado por personal recién llegado de los pueblos. Así era también en los tiempos de la colonia, con la única diferencia de que las levas eran forzosas [62].

Los mayas también se veían atraídos más o menos permanentemente y de más o menos buena gana a la órbita de las ciudades como criados, o sirvientes personales, en las casas de los españoles. Los criados tenían un estatus ambiguo, semejante al de los «yanaconas» de Perú: aún eran legalmente indígenas, pero estaban apartados de la esfera de los pueblos indígenas, sus obligaciones de trabajo eran conmutadas por el servicio en dedicación exclusiva a un español particular y sus señores se hacían cargo del pago de sus tributos [63]. A diferencia de los semaneros rotatorios, los criados tenían puestos de cierta responsabilidad y confianza en el servicio doméstico; eran los mozos de cuadra y los jardineros, las cocineras y las niñeras, y en las casas más importantes solían trabajar a las órdenes de un negro o un mulato (la mitad de las veces un esclavo) que servía como mayordomo [64].

[62] La *información* sobre las condiciones de trabajo del servicio personal en los pueblos y las tareas que implicaba está dispersa en diversas fuentes: por ejemplo, RY 2: 244-263, Alcalde Mayor a la Corona, 6 de oct. de 1561; AGI, México 3048, Franciscanos a la Corona, 20 de mayo de 1572; AGI, Mexico 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722; Mexico 1020, Escribano mayor de gobierno, 27 de julio de 1722, y Procurador del Cabildo de Mérida a la Corona, 8 de marzo de 1723. Para la última época de la colonia, las fuentes principales son las visitas episcopales o los beneficios urbanos; por ejemplo, AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, y Campeche, 1757; Visitas pastorales 3, Campeche, 1781; Visitas pastorales 6, San Cristóbal, 1785, y Campeche, 1787. Véase también AGN, *Historia* 498, núm. 7, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791.

[63] El estatus legal de los criados de los pueblos era algo oscuro, ya que ni siquiera las autoridades eclesiásticas se ponían de acuerdo sobre si debían pertenecer a las parroquias indígenas o a las parroquias de vecinos, para ser gravados de acuerdo con ello. Véase AA, Asuntos pendientes 2, Exp. sobre derechos parroquiales, 1783.

[64] Los testamentos de los españoles (*en* ANM y AA, secciones «Obras Pías», «Cofradías e imposiciones», «Asuntos de monjas», «Capellanías» y «Asuntos terminados») son la fuente más útil sobre criados, esclavos y todos los asuntos domésticos en general, pero véase también el testimonio de algunos criados de encomenderos que eran hispanoparlantes (AGI, Escribanía de cámara 305-A, Exp. sobre que los encomenderos se aperciban de armas..., 1619). Otra fuente valiosa es un fragmento de treinta páginas de un libro de cuentas de la no del todo atípica casa del cura de Campeche, que abarca desde 1746 a 1762, AC (*almacenado* entre los Libros de cofradía).

Extramuros de los tres principales centros urbanos españoles crecían barrios satélite que literalmente estaban a medio camino entre las ciudades españolas y el ámbito rural maya. Antiguos criados y sus descendientes (llamados naborías) abandonaban las ciudades y eran acompañados por mulatos, mestizos e incluso por algunos españoles. En ocasiones, algunos indígenas llegaban directamente a ellos, saltándose el escalón intermedio de criados. La naboría era otra de las oscuras categorías de la sociedad colonial, ya que tenía la identidad legal de casta indígena y algunas, aunque no todas, sus obligaciones ordinarias. En teoría, constituían una reserva de jornaleros para los españoles que vivían en las ciudades, a cambio de lo cual eran eximidos, como colectivo, del servicio personal y de los *repartimientos*. A diferencia de los criados, tenían que ocuparse de pagar personalmente sus tributos y otras imposiciones personales, aunque éstos estaban fijados a menos de la mitad de la tarifa ordinaria de los pueblos, y esta ventaja fiscal probablemente estaba concebida como aliciente añadido.

Los naborías eran, no obstante, sólo algo menos marginales para las ciudades españolas de lo que lo eran para los pueblos mayas [65]. La economía urbana era demasiado modesta como para absorberlos plenamente. Una pequeñísima parte de ellos conseguía establecerse como tratantes, tenderos o artesanos. Algunos suplían a los semaneros en los trabajos no cualificados; la mayoría se dedicaba exclusivamente a la agricultura como sus parientes de los pueblos. Trabajaban como jornaleros para los vecinos en las haciendas cercanas, cultivaban productos de huerta y criaban aves en los corrales de sus parcelas, y creaban milpas en tierras alquiladas a los vecinos o pertenecientes a la comunidad. A pesar de su ubicación extramuros, los barrios eran estructuralmente idénticos a cualquier pueblo rural indígena. Tenían sus propios ejidos más allá del ámbito de residencia, su propio gobierno municipal y su propia identidad colectiva, distinta de la de los vecinos que residían en su jurisdicción [66]. Debido a

[65] El término «naboría» (o en ocasiones «laborío») era originariamente sinónimo de criado (RY 2: 40), pero algunas décadas después de la conquista comenzaron ya a formarse barrios independientes de naborías extramuros de las ciudades: véase DHY 2: 55, 63, y 65, *Memoria de los conventos, vicarías y pueblos...*, 1582; Ciudad Real, *Relación* 2: 400-401. Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 206-237, analiza el crecimiento de estos barrios durante el siglo XVII. Sobre la tarifa de los impuestos, véase AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774, y AGI, México 3123, Tanteo y corte de la Real caja, Mérida, 1785, Ramo Tributo («según tasa desde immemorial tiempo»). Las diferencias de estatus y función entre criados, naborías e «indios de pueblo» se tratan en AA, Asuntos pendientes 2, Representación de Diego Hore, 1808.

[66] La administración política de los barrios y las actividades económicas de los residentes están esbozadas en AGI, Escribanía de cámara 315-A, Pesquisa y sumaria secreta, 1670, ff210-232v, Testimonio de caciques, alcaldes, y justicias de San Cristóbal, Santiago y Santa Ana; AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, Testimonio de caciques y justicias de San Marcos y Laboríos; AGI, México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787; y AA, Asuntos pendientes 2, Representación de Diego Hore, 1808. Véase también AEY, Censos y padrones 1, núms. 1 y 2, Censos de Mérida, *1809*, y Campeche, *1810*, que enumeran las ocupaciones de los residentes de los barrios.

su proximidad a los centros urbanos y a la concentración de vecinos residentes, el contacto entre indígenas y vecinos era más intenso que en los pueblos ordinarios. Pero no era un contraste brusco, ya que la división geográfica fue también diluyéndose en el ámbito rural a medida que los vecinos salían de las ciudades.

La mayoría de los desplazamientos eran sólo temporales. Los gobernadores enviaban un continuo flujo de representantes para que supervisaran sus negocios; comerciantes españoles y tratantes itinerantes de la más variada composición racial cruzaban la península en todas direcciones; y los hacendados que vivían en las ciudades visitaban sus propiedades para supervisar las cosechas y para asistir a los rodeos de ganado que se celebraban anualmente, y más frecuentemente si las haciendas estaban próximas. A medida que la época colonial iba avanzando, el número de viajeros, y también el de vecinos residentes, aumentaba. Predominaban los mestizos, seguidos por los pardos y por un pequeño número de españoles. Según uno de los cálculos, los no indígenas representaban el 31,2 por ciento de la población de las cabeceras a finales del siglo XVIII, y el 14,8 por ciento en las visitas subordinadas [67]. Obviamente, la política de segregación de la Corona española, que limitaba el periodo de residencia temporal de vecinos en los pueblos indígenas y les prohibía radicalmente establecerse en ellos, era una completa ficción en Yucatán [68].

¿Qué significa la presencia de un número tan alto de vecinos? No se puede dar por supuesto que exista una correlación directa entre las cifras y el cambio cultural o, lo que es lo mismo, entre la proximidad física y el cambio cultural. Al contrario, llama la atención, incluso en la última época del dominio colonial, lo social y culturalmente autónomo que era el universo maya a pesar de la invasión de su territorio por los vecinos.

[67] Cook y Borah, *Essays* 2: 86.

[68] Las diversas ordenanzas sobre la administración de los pueblos indígenas (las del visitador López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; el visitador García de Palacio, 1584, en AGI, Indiferente 2987, y el gobernador Juan de Esquivel, 1666, en México 361) reiteran estas prohibiciones genéricas en términos específicos para Yucatán, y de paso nos aportan mucha información sobre los vecinos con residencia temporal y permanente (véanse, en especial, los núms. 13-15 y 21 de las ordenanzas de Esquivel). Un gobernador llegó a confesar con sinceridad que permitía que algunos de los encomenderos residieran temporalmente en sus encomiendas «porque se pudiesen rehacer de su necesidad» (México 359, Gobernador a la Corona, 1 de junio de 1598).

La mayor parte del contacto era pasajero e indirecto. Del mismo modo que los decretos administrativos, las transacciones económicas, oficiales y extraoficiales, se transmitían a través de los dirigentes mayas. Todos los repartimientos eran negociados con los dirigentes indígenas; incluso los comerciantes y los tratantes trabajaban con uno o dos representantes en cada pueblo, y cualquier intercambio tenía que ser hecho en presencia de un oficial maya que lo ratificara [69]. La mano de obra semanal era contratada en su totalidad a través de estos funcionarios. Los arrendatarios de las estancias negociaban sus propios convenios, pero, excepto en las haciendas más importantes, que tenían administradores residentes, trataban con mayorales indígenas y apenas veían al dueño de cuando en cuando. Los delegados que acudían a los poblados en las inspecciones periódicas y en las expediciones de requisa eran semejantes a las plagas de langostas que asolaban periódicamente los campos mayas, tan devastadoras económicamente como insignificantes culturalmente.

El contacto con los vecinos que residían permanentemente en los pueblos era más sostenido, aunque debe tenerse en cuenta que, al mismo tiempo que los vecinos se trasladaban a los pueblos, los mayas se iban marchando (no del todo casualmente). A principios del siglo XVIII, al menos un tercio de los denominados «indios de pueblo» vivían dispersos en asentamientos ubicados en tierras comunales o pertenecientes a las estancias [70], completamente aislados de los pueblos excepto por la asistencia semanal o quincenal a las misas.

Dentro de los pueblos, la interacción que tenemos documentada se limitaba principalmente a los tratos económicos. Los vecinos residentes compraban solares y parcelas de tierra o alquilaban milpas a los cabildos indígenas [71]. Los más influyentes podían conseguir asignaciones de mano

[69] AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584, y México 3048, Auto del Gobernador, 13 de junio de 1604. Aun cuando esta regla no se hacía cumplir estrictamente, tanto los repartimientos oficiales como las transacciones privadas tenían lugar a través de los oficiales de república o representantes indígenas de la región: véase el capítulo 1, notas 55, 58 y 63.

[70] AGI, México 1037, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711: 33.774 (35,5 por ciento) de un total de 95.017 indígenas de catorce años en adelante. El desplazamiento hacia los ranchos y estancias será analizado en el capítulo 7.

[71] El arrendamiento de tierras de milpa a los vecinos aparece en los informes municipales de las postrimerías de la colonia, incorporados al Expediente sobre cajas de comunidad de Yucatán, 1805-1806, en AGN, Consolidación 10. Philip Thompson, «Tekanto», 118-120, 123-124, cuadros 3.3 y 3.5, recoge escrituras de tierras del siglo XVIII que incluyen ventas a vecinos. Algunas de las muchas disputas por la propiedad que debieron producirse en los pueblos a lo largo de la época colonial se han conservado en AEY, Tierras 1, núms. 1, 5, 6, 11, y 12, todas ellas fechadas entre los últimos años del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.

de obra para las tareas agrícolas. Algunos eran tratantes y traficaban con el mismo tipo de mercancías que los comerciantes establecidos en las ciudades, pero a una escala más modesta. Por lo demás, son personajes muy indefinidos. Estaban en el mundo maya pero no pertenecían a él, ya que estaban excluidos de la estructura política local y del ciclo de actividades rituales que la sostenían, y en parte estaban también excluidos de cualquier tipo de relación social formal [72].

Los documentos parroquiales revelan la existencia de cierto número de matrimonios mixtos, pero la endogamia de casta era muy elevada, especialmente entre los mayas. Por ejemplo, en la población de Tekanto, durante el siglo XVIII, la tasa de matrimonio endógamo era del 94 por ciento para las mujeres y del 98,9 por ciento para los hombres [73]. Actualmente, en Latinoamérica, el sistema de parentesco ritual denominado «compadrazgo» se ha convertido en el mecanismo habitual de extensión de las redes sociales y, en particular, de forjar vínculos que traspasen las jerarquías de clase y casta. Sin embargo, este tipo de integración vertical entre las castas parece estar estrechamente relacionado con el grado de movilidad económica y sociocultural de una comunidad o región determinada [74]. No resulta, por tanto, sorprendente encontrarnos con que las relaciones de «compadrazgo» entre indígenas y vecinos fueran muy escasas en el Yucatán colonial una vez que hubo pasado la primera fase de la evangelización, en que los españoles influyentes solían apadrinar a los nobles mayas. Un examen concienzudo de los documentos parroquiales podría revelar más excepciones, especialmente a medida que aumentaba la proporción de vecinos en la población total. Los ejemplos que he encontrado se refieren principalmente a casos de huérfanos o de personas ya vinculadas por lazos de afinidad gestados mediante matrimonios mixtos [75].

[72] Desde el punto de vista de los mayas, los vecinos residentes tenían incluso menos incidencia sobre sus vidas que los vecinos transeúntes. Los únicos vecinos mencionados con alguna frecuencia en los testimonios, peticiones o documentos locales indígenas (excepto en las escrituras de tierras) son los curas y, ocasionalmente, los capitanes a guerra (y más tarde los subdelegados).

[73] Philip Thompson, «Tekanto», p. 253, cuadro 4.7. La tasa de endogamia en toda la comunidad era del 86,5 por ciento. Sin embargo, una comparación de los registros parroquiales sugiere que esta tasa era considerablemente mayor en los barrios suburbanos que en los pueblos.

[74] Mintz y Wolf, «An Analysis of Ritual Co-Parenthood», 190-196.

[75] Todos los registros parroquiales existentes en la archidiócesis de Yucatán (excluyendo a Campeche) han sido depositados en AGA (separados de los documentos administrativos en AA). La mayoría data del siglo XVIII, aunque hay unos cuantos que son del siglo XVII, y sólo los del Sagrario de la catedral de Mérida contienen asientos del XVI. En la diócesis de Campeche, los registros continúan dispersos cada uno en su parroquia. AC

Las uniones ilícitas a través de las barreras de casta eran sin duda más comunes, aunque, como demostraré en la siguiente sección, no tanto como las estadísticas oficiales del número de mestizos podrían hacernos creer. Y los encuentros informales —en que en relación con las mujeres indígenas que servían en las casas de españoles y en los mesones «no se usaban bien de sus personas» [76]— tenían unas implicaciones radicalmente distintas de aquellas de las uniones más duraderas que la Iglesia definía como concubinato. Aunque los obispos consideraban que el concubinato era un vicio muy extendido en todos los niveles de la sociedad colonial, la incidencia de este tipo de relación estable a través de las fronteras de casta parece haber disminuido mucho después de los primeros días; o mejor dicho, las mujeres indígenas dejaron de constituir una opción cuando hubo suficientes mujeres españolas, mestizas y mulatas disponibles [77].

Aun aceptando que había un bajo nivel de integración en los territorios compartidos de los barrios extramuros y de los pueblos del medio rural, el impacto cultural de los vecinos sigue siendo desproporcionadamente débil. No se trataba de grandes complejos metropolitanos en los cuales los miembros de los enclaves étnicos pudieran vivir vidas físicamente independientes. Eran pueblos pequeños y de tamaño medio; sólo algunos de ellos pasaban de los cinco mil habitantes a finales de la época colonial, y más de dos tercios tenían menos de mil habitantes [78]. Todos poseían una plaza mayor y una sola iglesia. Sería imposible eludir un frecuente contacto informal cara a cara, que es improbable que esté reflejado en los documentos históricos, pero que sin duda estimularía —en realidad, requeriría como un mínimo necesario para la comprensión y la tolerancia mutuas— ciertos códigos de comportamiento y conceptos co-

sólo contiene los registros del Sagrario de la catedral de Campeche (antigua parroquia de San Francisco de Campeche) y de algunas parroquias extramuros (antiguas ayudas de parroquia): San Román, Lerma, Santa Ana y Guadalupe. Respecto a las parroquias rurales, sólo he podido verificar la existencia de registros de la época colonial en Becal y Hecelchacan. Mis observaciones sobre el compadrazgo están basadas en un muestreo de las partidas de bautismo de Santiago (Mérida), Mochocha, Hocaba, Maxcanu y San Román (Campeche).

[76] Véase RY 2: 260-261, Alcalde Mayor a la Corona, 6 de oct. de 1561; AGI, México 3048, *Representación de Franciscanos de Yucatán*, 20 de mayo de 1572; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666; México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722. Pero un encomendero afirmaba (RY 2: 190-191) que las mujeres indígenas «se van en busca de los españoles».

[77] Todos los amancebamientos denunciados o investigados durante las visitas pastorales (véase AA, Visitas pastorales) eran entre vecinos. Aunque los curas se quejaban en sus informes parroquiales de que esta práctica era muy común entre los indígenas, seguramente se ocupaban personalmente de los casos, sin que llegara a producirse la intervención episcopal.

[78] AA, Estadística, Censos parroquiales, 1802-1806.

munes. Esto está claro que sucedió. Lo asombroso es que su configuración, su sabor y su origen parezcan tan predominantemente mayas y con una influencia transatlántica tan pequeña.

Que Africa contribuyera tan poco a la mezcla cultural del Yucatán colonial es comprensible. Los españoles eran demasiado pobres como para poder importar muchos esclavos, y es probable que muy pocos de ellos fueran realmente negros bozales traídos directamente desde Africa. El número de negros puros en cualquiera de los censos es muy bajo, ya que rápidamente se diluían en una población mixta compuesta por mulatos y zambos, agrupados normalmente en los censos bajo la denominación de pardos. La influencia cultural española era, naturalmente, la dominante, y llegaba directamente a los indígenas a través de los propios españoles (quienes, además de ser el grupo gobernante, representaban una corriente migratoria mucho más importante que la de los negros), así como a través de lo que solemos definir como castas hispanizadas. Aun así, la influencia sigue siendo desproporcionadamente débil.

Las cifras de los últimos censos coloniales indican que los no indígenas constituían ya entre un 25 y un 30 por ciento de la población total [79]. Si estos censos no sobrevaloraron exageradamente el número de vecinos ni infravaloraron del mismo modo el número de indígenas —y no hay razón para suponer que lo hicieran—, entonces las cifras suscitan algunas cuestiones atinentes a la relación entre los datos cuantitativos y los datos cualitativos.

El grueso de los documentos coloniales, en toda su variedad, nos deja con la abrumadora impresión de que Yucatán era, como lo sigue siendo hoy, más «indígena» que el centro de México. La magnitud de la atención que se dedicó a los indígenas en la administración civil y religiosa en Yucatán apoya esta afirmación. Apenas hay un legajo en los archivos locales o en el material yucateco que se conserva en México o en España donde no se mencionen directa o indirectamente asuntos relacionados con el trato con ellos o con su comportamiento, ya fuera en referencia a las encomiendas, al trabajo obligatorio, a las cofradías, a la secularización de las doctrinas, o al establecimiento de lindes. Los asuntos que concernían al comercio y a la defensa, a las disputas jurisdiccionales y a las finanzas requerían muchísimo papeleo tanto en Yucatán como en cualquier otro lugar del imperio. Pero en Yucatán los indígenas eran omnipresen-

[79] Cook y Borah, *Essays* 2: 84, 93-94, basado en varios censos y estimaciones contemporáneas, desde 1789 hasta 1814. Otras dos fuentes corroboran sus conclusiones: AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781, habla del 28,8 por ciento de una población total de 210.472; según AA, Estadística, Censos parroquiales, 1802-1806, constituyen el 29,8 por ciento de un total de 388.752 habitantes.

tes. A primera vista nada parece estar tan alejado de los asuntos indígenas como documentos que tenemos sobre la consolidación (expropiación del capital eclesiástico) que se produjo a principios del siglo XIX, hasta que nos damos cuenta de que una gran parte de los fondos que se habían recaudado en Yucatán provenían de los bienes de comunidad indígenas, así como de las propiedades de sus cofradías [80].

Otro indicio de la dominante presencia maya es que los españoles no sólo se quejaban constantemente de lo enormemente más numerosos que eran los indígenas, sino que actuaban consecuentemente, por ejemplo, en su aterrorizada respuesta a la pequeña y rudimentaria rebelión de Canek en 1761. Los dos principales estudiosos de la demografía colonial sostienen que uno de los puntos de contraste más significativos entre el centro de México y Yucatán es la proporcionalmente pequeña migración española y negra, lo que hace que «Yucatán siga siendo más indígena en su base genética» [81]. A pesar de todo, y de acuerdo con sus propias tablas demográficas, en las últimas décadas del siglo XVIII los vecinos representaban aproximadamente la misma proporción en las dos regiones, en torno al 28 por ciento [82]. Esto es aproximadamente el doble de la razón existente en las provincias de Oaxaca y Chiapas [83], ambas consideradas muy indígenas. Probablemente lo fueran más que Yucatán, pero no de un modo tan acusado.

Hay una clara discrepancia entre estas cifras y el cúmulo de impresiones atribuidas a los gobernantes españoles, discrepancia que no puede ser explicada por las desigualdades en la distribución espacial. Los españoles y otros vecinos estaban sumamente concentrados en los centros urbanos en Yucatán, pero lo mismo sucedía en el centro de México.

Ambos tipos de datos pueden ser meticulosamente exactos en sus propios términos y compatibles a la vez. Lo único que hay que hacer es descodificar las cifras antes de convertirlas en hechos sociales. Sabemos que las identidades étnicas recogidas en los censos coloniales eran simplemente categorías legales, basadas sólo en parte en criterios biológicos (unos criterios sumamente flexibles, todo sea dicho). La categoría de mestizo podía abarcar cualquier mezcla genética entre españoles puros

[80] AGN, *Consolidación* 4, Cuentas de la Caja de consolidación, Mérida, 1806-1809. La enajenación de los bienes de las cofradías y de las cajas de comunidad indígenas será tratada en el capítulo 12.

[81] Cook y Borah, *Essays* 2: 178-179.

[82] Según las cifras de población formuladas en Cook y Borah, *Essays* 2: 214, cuadro 2.4, un 28,4 por ciento para el altiplano mexicano y las costas (excluyendo a Oaxaca).

[83] El porcentaje es en Oaxaca del 11,7 (Cook y Borah, *Essays* 2: 214, cuadro 2.4); en Chiapas del 15,4 por ciento, según un censo de 1778 publicado por Trens, *Historia de Chiapas*, 181-193.

e indígenas puros, y en la práctica las fronteras que delimitaban los grupos supuestamente puros tampoco estaban claras en absoluto. Las importantes desigualdades en las obligaciones y privilegios asociados a las distintas categorías de casta eran un fortísimo incentivo para las filtraciones ascendentes. Las diferencias de riqueza, de oficio y de modo de vida, la casualidad de un nacimiento legítimo o ilegítimo y una gran variedad de criterios no genéticos podían determinar la posibilidad de que tanto los mestizos como los pardos de piel clara pudieran incorporarse a la casta española y de que los indígenas y negros puros pasaran a uno de los grupos mixtos [84].

Dos extractos de registros parroquiales que acompañaban a un censo de 1688 nos pueden ayudar a ilustrar los criterios escasamente rígidos que definían las designaciones de casta. El cura de Valladolid informó de la existencia de «47 solteros españoles, entre los cuales hay 5 o 6 mestizos». Y el cura de la parroquia de Nabalam: «En cuanto a españoles y mestizos y mulatos, sólo uno tengo en dicho mi partido. Certifico que éste se tiene por español, que lo sea, no porque juzgo que tiene de todas cuatro calidades» [85].

Así pues, los censos no pueden proporcionarnos más que una aproximación a los índices demográficos, aproximación que puede variar ostensiblemente a lo largo del tiempo y de un lugar a otro. La tasa proporcionalmente baja de migración española y negra a Yucatán y el número proporcionalmente alto de mestizos y pardos —en relación con el número de españoles y negros— nos permiten concluir que estas castas tenían un elemento indígena significativamente más fuerte en Yucatán: tanto un mayor aporte genético como, tal vez, mayor número de indígenas puros que consiguieron pasar a otra categoría.

Es imposible determinar con precisión la composición genética de la población de vecinos, debido al alto número de nacimientos ilegítimos y de niños expósitos, y a la poca fiabilidad de los datos raciales recogidos en los registros parroquiales [86]. Culturalmente, la frontera entre los in-

[84] Muchos autores han señalado la incidencia del «paso» de la categoría de casta a la de criollo (véase, especialmente, Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, 128-133, 157-158, 172-181), pero no de las categorías de indígena o negro a las de mestizo o mulato. A pesar de todo, la confusión de fenotipos que imperaba en las fronteras entre las castas hacía este último tipo de movimiento igualmente factible.

[85] AGI, Contaduría 920, núm. 1, Matrícula de los pueblos con certificaciones de sus curas y vicarios, 1688.

[86] Las censuras episcopales respecto al poco rigor de los registros son continuas en la sección «Visitas pastorales» de AA. Sobre el problema de los fraudes, véase IY, Constituciones sinodales, 1722, y AA, Visitas pastorales 3, Edicto del Obispo, 2 de enero de 1782, en visita de la Catedral y Sagrario.

dígenas y la gran mayoría de las personas que estaban clasificadas en categorías no indígenas era extremadamente nebulosa. Los legalmente ambiguos naborías son difíciles de distinguir de los «indios de pueblo», y de hecho la gente se desplazaba con facilidad de acá para allá entre los dos tipos de comunidad y categoría. Los «indios hidalgos» constituían otro subgrupo especial. Descendientes de las tropas auxiliares del centro de México que acompañaron a Montejo, se mezclaron posteriormente con los indígenas mayas, de los cuales tan sólo se diferenciaban por estar exentos de pagar tributo [87]. La gran mayoría de los mestizos y de los pardos desempeñaron mal el papel de avanzadillas de la cultura hispana. La economía local era demasiado primitiva como para absorber a más de un pequeño número de ellos en el sector mercantil como artesanos, jornaleros o pequeños comerciantes. Aún en 1811, más del 80 por ciento de las castas que vivían fuera de los centros urbanos —por ejemplo los indios hidalgos y gran parte de los naborías de extramuros— seguían la pauta tradicional maya de subsistencia de la agricultura de milpa, ya fuera en tierras alquiladas a los pueblos, en sus propias rancherías o como arrendatarios en una hacienda [88].

Según todos los indicios, estos grupos tenían también un modo de vida semejante a sus vecinos mayas, y compartían con ellos las mismas técnicas de cultivo, el mismo tipo de alojamiento y vestuario, la misma dieta de maíz y frijoles, y la misma lengua. La mayoría de las castas rurales eran tan monolingües como los propios mayas, y hablaban sólo maya yucateco. A menudo solamente pueden distinguirse en los documentos por sus apellidos españoles.

[87] Ha habido cierta confusión en la bibliografía (y en los documentos coloniales tardíos) acerca del origen y estatus de los «indios hidalgos». Los naborías originales eran mexicas que se establecían en sus propios barrios fuera de los centros urbanos españoles (Santiago y San Cristóbal en Mérida, San Román en Campeche, San Marcos en Valladolid y Santa María en Izamal): DHY 2: 55, 60, 63, 65, Memoria de los conventos, vicarías y pueblos; Ciudad Real, *Relación* 2: 400-401, 413, 433. Por esta razón, los naborías posteriores fueron identificados en ocasiones como descendientes de los mexicas, y su menor tasa impositiva era atribuida a sus servicios en el transcurso de la conquista; véase, por ejemplo, Cogolludo, Lib. 7, cap. 4; AA, Oficios y decretos 3, Obispo a la Audiencia de México, 22 de nov. de 1786. Las fuentes más fiables sobre el estatus y origen de los «hidalgos», basadas en sus propios títulos, son: AGI, México 898, Contador real a la Corona, 12 de julio de 1735; México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787. Véase también la nota 22 del prólogo.

[88] AEY, Censos y padrones 1, núms. 3-11, cubren los partidos rurales. La categoría ocupacional de labrador podía abarcar desde jornaleros a hacendados, pero, según podemos deducir de otras fuentes, incluso la más detallada información contenida en un temprano censo de vecinos franciscano (AGI, México 1035, Matrícula de los vecinos españoles, mestizos y mulatos, 1700), parece evidente que la mayoría de los labradores no indígenas eran milperos que, como los mayas, complementaban la agricultura de subsistencia con la caza.

No existen criterios sencillos para medir la influencia cultural. El concepto de aculturación, tantas veces aplicado en Mesoamérica, es sin duda demasiado restringido como para abarcar la escala y complejidad de los procesos que se produjeron en el Yucatán colonial (o, es posible afirmar, en cualquier lugar). Este concepto da por sentado que tiene lugar un proceso unidireccional, mediante el cual la cultura de los grupos subordinados es reemplazada por la del grupo dominante, y que lo único que hay que hacer es calcular la tasa de sustitución. Una fórmula tan sencilla como ésta excluye la consideración de lo que puede ser la consecuencia más frecuente del contacto cultural: lo que podríamos denominar el cambio tangencial, que estaría estimulado por la cultura dominante pero que sufriría un rechazo en dirección propia. También ignora la posibilidad de que la influencia cultural pueda moverse en la dirección opuesta. Ateniéndonos a una serie de criterios realmente sencillos, se podría hablar fácilmente, en el Yucatán colonial, tanto de un proceso de «mayización» como de otro de hispanización.

En relación con la cultura material, sería difícil afirmar quién asimiló a quién, si es que llegó a producirse algún tipo de asimilación. Los españoles llevaron consigo algunos de sus cultivos básicos y de sus animales domésticos, pero la hostilidad del clima y del suelo locales significó que todos los habitantes de Yucatán tuvieran que acabar dependiendo de la tradicional triada alimenticia mesoamericana: maíz, frijoles y chile, y de la gran variedad de frutas indígenas. Si no fuera por ciertas sencillas herramientas metálicas, por las armas de fuego y la pólvora y por la desganada e incompleta adopción por los varones mayas de pantalones y camisas que parecían pijamas, impuestos por los frailes en nombre de la decencia, encontraríamos que el impacto material europeo había sido mínimo y prácticamente nula la influencia en la dirección opuesta. En el tema del alojamiento, los españoles no hicieron concesiones a los modos tradicionales mayas. Los barrios coloniales de Mérida, Valladolid y Campeche son copia fiel del Puerto de Santa María u otras ciudades del sur de Andalucía. En cuanto al vestuario, la necesidad de mantener los símbolos de la casta europea debió costar cara a los españoles, tanto en comodidad como en divisas, pues el paño estaba entre las principales importaciones de la colonia.

En la medida en que la lengua configura y expresa la cultura, entonces está claro que los mayas salieron ganando con el intercambio. A pesar del considerable aislamiento que había entre los dos grupos, era necesario un discurso común en aquellos puntos en que se cruzaban. El

lenguaje verbal que compartieron fue, casi invariablemente, el maya. Más aún, un maya que no experimentó ninguna transformación estructural básica en su contacto con el español [89]. El maya yucateco incorporó vocabulario español: la nomenclatura para cosas específicamente españolas, como por ejemplo el ganado y las monedas de plata, y ciertos términos legales, como «escribano» y «testamento», que se referían a las áreas más comunes de la interacción oficial. Significativa y previsiblemente, tampoco tenían una palabra propia para el «Espíritu Santo». Para el mayista neófito, las palabras españolas que aparecen salpicadas aquí y allá en los textos mayas coloniales parecen increíblemente escasas. Llama la atención la frugalidad maya, su tendencia a no tomar prestada una palabra española cuando podían utilizar una propia, por ejemplo, *tzimin* (tapir) para denominar al caballo [90]. Conservaron sus propios sufijos y prefijos, que podían disfrazar con efectividad la palabra española más conocida. No adoptaron ningún aspecto estructural de la lengua de los conquistadores, a diferencia de lo que ocurrió, por ejemplo, con la influencia que el francés ejerció sobre el inglés medio tras la conquista normanda. Aparte de la sustitución de los jeroglíficos mayas por la escritura latina, el español parece haber tenido una influencia considerablemente menos acusada sobre el maya yucateco que la que tuvo el náhuatl de los anteriores invasores, aunque parte de la influencia náhuatl que los lingüistas han atribuido a otros contactos anteriores pudo venir de la mano de los grupos náhuatl que acompañaron a Montejo [91].

A finales del siglo XVIII, los españoles aún preocupados por la *misión* civilizadora de su nación reconocieron el señalado y completo fracaso, después de siglos de dominación colonial, de todos los intentos de implantar el español entre los mayas [92]. No se entregaban a una hipérbole

[89] Las obras publicadas durante la época colonial en maya yucateco y acerca de él han sido catalogadas por Tozzer, *A Maya Grammar*, parte 3. Existen suficientes documentos escritos por los propios mayas (publicados y no publicados) para corregir cualquier deformación que los clérigos españoles pudieran haber introducido en sus gramáticas, diccionarios, catecismos y sermones. Mis ideas acerca del cambio estructural leve han sido respaldadas por una opinión mucho más cualificada (Alfredo Barrera Vázquez, comunicación personal), pero no conozco ningún estudio sistemático sobre el asunto.

[90] Además de las incorporaciones del español, el vocabulario maya experimentó un considerable empobrecimiento en el transcurso de la época colonial, como puede detectarse en sus documentos y también comparando el *Diccionario Motul* del siglo XVI con el *Diccionario de la lengua maya* editado por Juan Pío Pérez en el siglo XIX.

[91] Justeson *et al.*, «Foreign Influence on Lowland Mayan Language and Script», atribuyen esta influencia fundamentalmente al periodo Postclásico, basándose en la glotocronología. Sería difícil distinguir con este método los préstamos que llegaron en 1450 de los que lo hicieron en 1550 (John Fought, comunicación personal).

[92] BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766; AA, Oficios y decretos 4,

mortificante. En una investigación judicial que en 1755 abarcó toda la colonia, se tomó declaración a todos los oficiales de república mayas, es decir, a todos los indígenas que trataban más frecuente y directamente con los españoles de variadas formas. Todos sin excepción solicitaron un intérprete [93]. A finales del siglo XVIII encontramos algunas referencias dispersas a ciertos *batabes* que hablaban correctamente el español, y a algunos jóvenes nobles mayas que estaban estudiando en Mérida [94]. Pero se les menciona precisamente porque eran excepcionales. Es interesante señalar que, aunque el nivel de alfabetización de la nobleza maya había disminuido notablemente desde la conquista, aún existía en cada comunidad un círculo de personas completamente alfabetizadas en maya.

¿Por qué ofreció la lengua indígena una resistencia tan fuerte? Algunos españoles aseguraban que los mayas se aferraban tenazmente a su idioma y se negaban a aprender español, al menos conscientemente [95]. Tal vez tuvieran razón; tal vez los mayas vieran en la lengua un símbolo de su identidad y de su resistencia a la dominación española. Pero también es cierto que los españoles no hicieron ninguna tentativa seria de enseñarles la suya [96]. Una vez que los primeros misioneros abandonaron las escuelas para la nobleza, la única educación que recibían los indígenas eran las clases de doctrina, impartidas en maya por un profesor nativo, que enseñaba asimismo a algunos de los jóvenes a leer y escribir en maya [97]. El monopolio que los españoles tenían sobre el lenguaje de gobierno pudo ser una política deliberada, un instrumento para la dominación y para el mantenimiento de las barreras sociales. Pero era

Obispo a José de Gálvez, julio de 1784. Los informes parroquiales contenidos en Visitas pastorales 3-6, 1782-1784, y los informes de los subdelegados al gobernador, 1790-1791, en AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, contienen afirmaciones semejantes.

[93] AGI, México 3048, Testimonio de autos sobre repartimientos, 1755.

[94] AA, Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, 13 de nov. de 1786; AGI, México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787; AGN, Exp. sobre establecimiento de escuelas, 1790-1805, Informe del subdelegado de Campeche, 1791.

[95] AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Ticul, 1782; Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Tixcacaltuyu, 1784.

[96] AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas, 1790-1805, contiene una detallada información sobre la enseñanza primaria y la lengua en la colonia. Véanse especialmente los informes de los subdelegados de 1790-1791, y las diversas respuestas del Asesor general, el Defensor de indios y el Procurador de indios, 1791-1792. Para la versión del clero, véase AGI, México 886, Obispo a la Corona, 4 de sep. de 1701; IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 3-6, Autos de visita e informes parroquiales, 1782-1784.

[97] Además del material citado en la nota 96 (que incluye el testimonio de los batabes y de los maestros cantores en las visitas pastorales), véase el capítulo 8 para un análisis del papel de los maestros cantores.

también en parte una política de conveniencia. ¿Por qué preocuparse de enseñar el español a miles de indígenas cuando los españoles, o al menos aquellos que habían nacido en la colonia, podían comunicarse perfectamente bien con ellos en su propia lengua, que, además, se hablaba con pequeñas variaciones en toda la península de Yucatán? Respecto al lenguaje, los señores mayas que supusieron que los españoles acabarían «mayizándose», como había ocurrido con los anteriores gobernantes extranjeros, no estuvieron del todo descaminados.

El maya, más que una lengua franca, era el primer idioma de todas las personas nacidas en la colonia, fuera cual fuera su casta. Una anécdota que ha alcanzado en Mérida la categoría de leyenda nos cuenta que un médico local miembro de una familia importante, a finales de siglo, habló el español como *tercera* lengua. Habiendo hablado exclusivamente maya cuando era niño, fue enviado a Francia para que completara su educación y sólo cuando regresó a Yucatán, después de haber obtenido el título de medicina, aprendió a hablar español. Sea esta historia real o no, su intención es ilustrar a los forasteros sobre el hecho de que en los viejos tiempos, incluso (o tal vez especialmente) entre las clases altas yucatecas que tenían impecables líneas de ascendencia españolas, el maya era la primera lengua. Esta primacía era el resultado de las prácticas de crianza en vigor desde los primeros momentos de la colonia. Los niños criollos pasaban su niñez, literalmente desde el nacimiento, y su primera infancia rodeados exclusivamente de mujeres mayas: amamantados por «chichiguas» (amas de cría) mayas reclutadas por la fuerza en los pueblos, criados por niñeras mayas y en todo momento acompañados por sirvientes mayas [98].

Así, el maya era, en el verdadero sentido de la palabra, la lengua materna de los criollos, el idioma en el que seguían sintiéndose más cómodos cuando eran adultos y que usaban preferentemente no sólo con los indígenas, sino también con «sus mismos hijos dando por excusa ser este idioma más fácil y factible a la pronunciación» [99]. Y no sólo prefe-

[98] Las quejas y los edictos contra el a veces forzoso reclutamiento de chichiguas (amas de cría) mayas y contra la costumbre de dejar que los niños fueran criados exclusivamente por sirvientes mayas, tan extendida en la clase alta, sirvieron aparentemente de muy poco; véase «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 25; IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 4 y 5, Informes parroquiales, Teabo (1782) y Yaxcaba (1784).

[99] AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Espita, 1784. Para afirmaciones semejantes, todas ellas hechas por los propios criollos, véanse los informes de los subdelegados, 1790-1791, en AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas, 1790-1805; y AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

rían hablar el maya, sino que, según más de un testigo, a menudo no llegaban a dominar el español [100].

Muchas de las castas no aprendían español en absoluto [101]. En las zonas rurales, el sacerdote que no era bilingüe no podía entenderse con sus feligreses mestizos o pardos mejor que con los indígenas. Posiblemente las castas fueran monolingües, pero esta carencia no tiene por qué significar que fueran más analfabetos de lo que lo eran los mayas. He encontrado fragmentos de la correspondencia entre un cura criollo y un feligrés mestizo o pardo escrita completamente en maya [102]. La correspondencia, en realidad compuesta tan sólo por unos breves mensajes, está relacionada con una pequeña transacción de bienes y no hay ninguna razón para pensar que sea excepcional por otro motivo que por el de haberse conservado.

Cuesta imaginar que los españoles pasaran los años de formación de su infancia en la compañía de criados mayas sin adquirir, junto con el lenguaje, algunas de sus ideas. Algunos de los obispos temían lo peor: que los criollos mamaran, junto con la leche, las creencias mayas [103]. No siempre es fácil deslindar el paganismo maya del surtido de creencias europeas llevado por los españoles. Pero en la medida en que los criollos, como las otras castas no indígenas, admitían la realidad de las creencias mayas y los poderes sobrenaturales de los chamanes mayas, puede que los obispos tuvieran razón [104].

No pretendo basar la argumentación de la supervivencia de la cultura maya durante la colonia en la «mayización» de los españoles, ya que ello supondría una mera inversión del simplista modelo de la hispanización. Los españoles no se veían más compelidos a expresar pensamientos y conceptos mayas porque hablaran el maya de lo que los indígenas pudieran vérselo a expresar creencias cristianas porque utilizaran el español en el ritual cristiano. No siempre el medio es el mensaje. No veo indicios

[100] IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Ichmul, 1784.

[101] Véanse los informes parroquiales existentes en AA, Visitas pastorales 3 (Saclum, 1782), 4 (Becal, 1784), 5 (Xcan, Yaxcaba, Tixcacaltuyu, Tahdziu, Espita, 1784) y 6 (Uayma, 1784, y Teya, 1785), y los informes de los subdelegados de AGN, Historia 498, Exp. escuelas, 1790-1805, según los cuales incluso algunos de los maestros vecinos no hablaban bien el español.

[102] AEY, Tierras 1, núm. 5, Autos sobre propiedad de un solar, Suma, 1755-1791. Véase también AEY, Tierras 1, núm. 7, Autos sobre la estancia San Antonio, 1789.

[103] AGI, México 886, Obispo a la Corona, 4 de sep. de 1701; IY, Constituciones sinodales, 1722; México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737.

[104] En el capítulo 10 se trata de las religiones española y maya y del posible intercambio entre ellas.

de que las características fundamentales, básicas, tanto de las formas sociales españolas como de los sistemas conceptuales que las configuran se hayan transformado por el contacto con los mayas. Y, como en el caso de los mayas, muchos de los cambios que pueden ser detectados fueron producto de la interacción, sin que consecuentemente tuviera lugar un flujo en una dirección convergente. Lo que me interesa recalcar es, en primer lugar, que la influencia en un contexto colonial puede producirse en las dos direcciones y, en segundo lugar, que la documentación del simple hecho del contacto no sustituye al análisis de su naturaleza y de sus efectos.

Este esbozo del cambio cultural pretende sugerir algunas ideas acerca de los procesos que la estrecha definición del concepto de aculturación suele oscurecer. La absorción de la cultura del grupo dominante es sólo una de las múltiples posibilidades que pueden producirse. Y esta absorción no debe ser considerada como un proceso despiadado, inexorable, meramente vinculado con la intensidad y duración del contacto, o incluso de la simple fuerza de la presión. La innovación cultural, de cualquier tipo, implica una cierta posibilidad de elección, y por lo tanto necesita algún incentivo o recompensa. Es la suma de decisiones individuales de probar algo nuevo, al considerarse que este algo nuevo puede aumentar las propias posibilidades de éxito, o disminuir las probabilidades de fracaso, en una situación concreta. La elección suprema sería la que habría que hacer entre la innovación o la muerte. Habitualmente, las alternativas no se presentan en estos términos tan extremos.

Los mayas de la época colonial ejercieron claramente un grado de selección en su respuesta a las formas sociales y culturales introducidas por los españoles, especialmente cuando no actuó ninguna coacción abierta. La alta tasa de rechazo tiene menos que ver con cualquier arrebato de conservadurismo maya que con las presiones relativamente débiles que el régimen colonial ejerció para que se produjeran cambios. Esta resistencia también está relacionada con la ausencia de verdaderos incentivos, hasta el extremo de que los mayas tenían muy poco que ganar con la hispanización.

El rígido sistema de castas de la sociedad colonial hizo que se adoptaran aquellas innovaciones culturales que permitían a los mayas defenderse de las demandas materiales españolas; el sistema en sí tenía muy pocos estímulos para adoptar los modos hispanos. Las barreras de casta y el aislamiento estructural que generaban tuvieron como consecuencia que la mayor parte de éstos fueran irrelevantes, cuando no manifiestamente incompatibles, para el éxito dentro del mundo maya. Una vez que estas barreras se solidificaron, los indígenas sólo podían penetrar en la

órbita española como criados, una opción que ofrecía apenas mayor protección contra la miseria que el sistema maya [105]. Entraban en el mundo español desde el estrato más bajo y, por lo tanto, sabían que tanto ellos como sus descendientes podían permanecer eternamente en él. Una vez que quedó definitivamente claro que ningún indígena podía aspirar a nada mejor en el seno del sistema español, sólo aquellos que no eran capaces de sobrevivir en el interior de su propia cultura sentían tentaciones de marcharse. La realidad social que sustentaba el conservadurismo cultural maya ha sobrevivido hasta mucho después de la época colonial. No hace mucho pregunté a un campesino maya por qué se negaba a enviar a sus hijos a la escuela para aprender español. «¿Para qué?», dijo encogiéndose de hombros. «Siempre serán indios.»

Debido a la mezcla de razas, y en ocasiones incluso sin ella, algunos descendientes de los mayas pasaron a formar parte de las castas de mestizos y pardos, una situación que les proporcionaba una desgravación de los tributos y la liberación de las obligaciones laborales de los indígenas, pero nada más. El papel que se había asignado a las castas, con alguna excepción, era el mismo que el de los indígenas: proporcionar la mano de obra no cualificada de la colonia. La cúspide estaba, por supuesto, reservada para los españoles mediante una serie de mecanismos tanto formales como subrepticios [106]. La subdesarrollada economía local ofrecía pocos de los puestos intermedios, como tenderos, comerciantes de poca monta, artesanos o mayorales, que hubieran requerido y valorado nuevas habilidades y actitudes. Estas ocupaciones de poca categoría y el trabajo asalariado, que son las vías tradicionales de integración del campesinado en las economías monetarias, llegaron muy lentamente a Yucatán. Los mayas no han tardado en escoger estas alternativas cuando han empezado a poder alcanzarlas. Su rápido incremento en los últimos tiempos ha contribuido a erosionar más el aislamiento social y cultural maya que todos los siglos de dominación colonial y neocolonial juntos.

En ocasiones se ha considerado que los indígenas de la Hispanoamérica colonial se encerraron en sí mismos y se aislaron del contexto social colonial para evitar que a la conquista siguiera la desintegración interna.

---

[105] Como proverbial excepción, hubo dos hermanos que a mediados del siglo XVII parecían estar al menos parcialmente integrados en la sociedad española y disfrutaban de una moderada prosperidad como propietarios de una estancia: Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 386, 463, 632 nota 18.

[106] Es posible que en Yucatán las castas con la piel clara pudieran integrarse en la categoría de los criollos, como ocurría en otras colonias, pero el grueso de las becas, dotes, capellanías y otras ayudas económicas seguía vinculado a la ascendencia española, y la relativa escasez de oportunidades económicas puede haber inhibido la movilidad en general.

La introversión de los mayas yucatecos, a la que deben su supervivencia como grupo distintivo social y culturalmente, fue menos un mecanismo protector conscientemente ideado que una barrera impuesta por el rígido sistema de castas que descansaba sobre una economía tributaria primitiva.

Segunda parte

UN ORDEN SOCIAL FRAGIL

4. El intangible vínculo social

Una fuerte barrera de castas no puede por sí misma garantizar la supervivencia de una cultura maya identificable como tal, ni la del orden social que la sustenta y es sustentado por ella. Una sociedad puede ser destruida sin ser devorada o sin que sus miembros sean absorbidos: puede desintegrarse internamente aun permaneciendo intacta su configuración externa. De acuerdo con estas interpretaciones, el sistema social maya prehispánico era ya un asunto lo suficientemente problemático, con o sin la intervención española.

Cualquier «civilización perdida» provoca cierta sensación de misterio cuando se reflexiona sobre el sino de las ciudades sepultadas por las arenas del desierto o engullidas por las selvas tropicales. Los mayas tienen especial derecho al aliterado epíteto de «misteriosos» que se les ha asignado. Más aún que por su inesperado colapso, los estudiosos han quedado perplejos ante las preguntas de cómo es posible que pudiera existir una civilización semejante, en primer lugar, y cómo, además, pudo mantenerse tanto tiempo como lo hizo. Muy concretamente, han reflexionado sobre la cuestión de cómo pudo existir *donde* existió. Y es que el nivel de organización social y política que es necesario para sostener una civilización de este tipo es supuestamente incompatible con el entorno físico en el que se desarrolló.

Parte del enigma puede estribar en la particular perspectiva de los estudiosos nacidos en lugares con climas templados, que han traducido su propia inadaptación al calor y a la humedad de la región en una teoría

ya clásica que sostiene que las tierras bajas tropicales constituyen un medio ambiente hostil para cualquier tentativa humana. Pero hay otros aspectos del enigma que tienen relación con algunos de los problemas básicos de la historia de la humanidad y que no se pueden descartar tan a la ligera: se trata de la naturaleza del vínculo social, los fundamentos de la estratificación social y los orígenes del estado.

Las fuerzas que impulsan a la gente a reunirse en grupos que no sean sólo ocasionales, efímeros, seguirán siendo probablemente objeto de debate durante tanto tiempo como se siga creyendo en el pecado original, en el egoísmo de los genes o en cualquier otra explicación de la conducta basada en la primacía del propio interés en las motivaciones humanas. A pesar de los denodados esfuerzos que se han hecho, nadie ha hallado aún ninguna necesidad biológicamente determinada que explique una sociabilidad continuada que no sea la relación madre-hijo. La forma y función de cualquier grupo estable más amplio que esta pareja básica deben estar, por tanto, determinadas culturalmente, y ser producto de la invención y de la elección de los hombres, no importa cuán predeterminado o imperativo pueda parecerles a sus miembros este orden social.

Si asumimos que la gente necesita algún tipo de motivación para sacrificar la libertad de satisfacer sus deseos y necesidades individuales —una restricción inherente a cualquier lazo social—, en el caso de los mayas de Yucatán no salta a la vista inmediatamente cuál pudo ser ésta. De hecho, la búsqueda de este estímulo, o combinación de estímulos, ha servido para aguzar la imaginación de los investigadores con diversos grados de intensidad desde que se llegó a la conclusión de que «las ciudades perdidas en la selva» eran obra de los indígenas, y no de cartagineses errantes o de una de las tribus perdidas de Israel [1] (si bien hay gente que todavía se adhiere a estas y otras teorías que también defienden el orígen exógeno, cuando no extraterrestre, de esas ciudades).

[1] Las especulaciones sobre el origen de los indígenas que se produjeron en los primeros tiempos de la colonia, provistas de un marcado acento teológico (véase Huddleston, *Origins of the American Indians)* dejaron paso, especialmente en Yucatán, a un debate sobre quién había erigido las ciudades abandonadas. Lizana, *Historia de Yucatán*, 4, es considerado como uno de los primeros defensores de la tesis cartaginesa, pero en AGI, Indiferente 1528, Relación de la gobernación de Yucatán, s.f. (hacia 1580), se informa del descubrimiento de ciertas ruinas impresionantes cerca de Mani (probablemente Uxmal): «Se cree que la gente que estos edificios hicieron eran de razón y cristianos y algunos curiosos dicen que fueron cartagineses y poblaron en muchas partes». La tesis de Stephens, que sostenía que las ruinas eran una obra indígena (*Incidents of Travel in Yucatan*), fue refutada por los criollos locales, a los que, comprensiblemente, costaba aceptar cualquier relación directa entre los mayas sojuzgados y aquellos vestigios de una refinada civilización que no fuera la de una «raza esclava» que había trabajado para algún grupo de conquistadores anterior: Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 32-34.

Un entorno desfavorable

El problema que plantea el entorno físico en Yucatán no es el del clima caluroso y húmedo, el del denso monte, el de los dañinos insectos ni el de ninguna otra incomodidad física de la que los recién llegados se hayan quejado desde los primeros misioneros españoles hasta los exploradores yanquis. Tampoco lo es la limitada capacidad agrícola de la selva tropical; los arqueólogos ya no dudan de que los mayas podían producir, y de hecho produjeron, los excedentes alimenticios suficientes para sostener una sociedad compleja y urbanizada [2]. El problema estriba en la «apertura» del medio ambiente, hablando en términos geopolíticos. Las mismas condiciones que propiciaban la huida de la dominación colonial española hacían igual de fácil la huida de cualquier tipo de constricción social. Y son estas condiciones las que han suscitado, en primer lugar, la pregunta de qué fue lo que mantuvo unida a la sociedad maya prehispánica.

Toda la península de Yucatán y las tierras bajas meridionales adyacentes ubicadas en su base constituyen una sola unidad geográfica en la que ninguna barrera importante interrumpe el libre movimiento. Los sistemas fluviales del sur que desembocan en los golfos de México y Honduras son navegables en muchos puntos y funcionan más como arterias de comunicación que como obstáculos. Aparte de estos ríos, de la pequeña cordillera que constituye las Maya Mountains, en el sur de Belice, de las onduladas colinas del Petén y del Puuc (una sierra que corta en diagonal parte del norte de la península) y de algunos lagos aquí y allá, Yucatán está desprovisto de accidentes topográficos significativos. Si las variaciones locales del terreno contradicen a menudo la impresión a vista de pájaro de unas tierras uniformes y monótonas, el clima y la vegetación varían casi imperceptiblemente dentro de la región en conjunto, produciéndose un aumento gradual en el régimen de lluvias y la profundidad de los suelos a medida que nos desplazamos hacia el sur y hacia el oriente. Sería imposible confundir el árido monte bajo del extremo noroccidental de la península con la exuberante plenitud de la selva del Petén, pero a la vez es imposible decir en qué momento acaba un paisaje y comienza el otro [3].

[2] Meggers, «Enviromental Limitations on Cultural Evolution», es una versión extrema de la tesis de que la agricultura tropical no puede sostener la densidad de población necesaria para que se produzcan culturas avanzadas (tesis que subyace en gran parte de los primeros trabajos acerca de la prehistoria maya), pero en la nota 37 de este capítulo se citan trabajos que postulan evidencia contraria para las tierras bajas mayas.

[3] El énfasis más reciente de la bibliografía se ha puesto en las variaciones *topográficas*

Esta clase de entorno abierto ha sido considerado desfavorable para el desarrollo de las sociedades complejas, ya que inhibe la formación de estados *primarios* y desalienta asimismo la organización social a una escala menor. Se considera necesario cierto grado de circunscripción geográfica para frenar la tendencia «natural» a la fisión y para mantener la masa humana crítica que requiere la estratificación social [4]. Así, los valles y cuencas de las tierras altas y los valles fluviales de las tierras bajas rodeados por desiertos, como los que hay en el Oriente Medio o en la región costera de Perú, han acogido sociedades agrarias complejas durante miles de años, *mientras que* las selvas lluviosas tropicales, las sabanas y las regiones de monte bajo no lo han hecho. Estas últimas propician la deambulación de grupos o facciones disidentes, que pueden desplazarse con facilidad y establecerse en cualquier lugar cuando escasean los recursos o cuando las relaciones en el interior del grupo original se vuelven tensas. También se ve inhibida la capacidad de algunos miembros del grupo de establecer controles duraderos sobre el resto de la comunidad, e incluso es menos probable *que un grupo* pueda dominar a otro. Un concepto similar, el de sociedad fronteriza, ha estado en boga en algunos momentos para explicar fenómenos parecidos en periodos históricos en que las constricciones sociales son relativamente poco firmes y ciertos elementos inquietos pueden prosperar con más facilidad que en zonas más estables.

Este es, aproximadamente, el discurso de esta argumentación. Si es correcta, ¿cómo podemos justificar la existencia de los mayas de Yucatán o, del mismo modo, de los khmer del Asia sudoccidental y de otras sociedades agrarias que han dejado vestigios materiales menos espectaculares pero que, no obstante, alcanzaron un grado relativamente alto de integración territorial y de complejidad social en entornos abiertos semejantes?

y meteorológicas entre una región y otra (resumidas en Hammond y Ashmore, «Lowland Maya Settlement», 19-28), que en el pasado se tendió a minimizar, pero son en todo caso diferencias tenues que de ningún modo invalidan la noción de un medio ambiente relativamente abierto y homogéneo (en términos mesoamericanos).

[4] Para el concepto de circunscripción ambiental, véase Carneiro, «A Theory of the Origin of the State», que reconoce que la civilización maya de las tierras bajas es una excepción que quizá pueda deberse a la existencia de presión de población incluso en un entorno abierto. Sanders y Price, *Mesoamerica*, aplican un modelo de circunscripción geográfica y masa social crítica semejante para el valle de México, y justifican el desarrollo sociopolítico maya como una reacción a la presión expansionista proveniente del centro de México (basándose en Fried, *The Evolution of Political Society*; véase también Barbara Price, «Secondary State Formation»).

El intercambio económico

Una de las explicaciones predilectas del desarrollo de los sistemas sociopolíticos complejos es la del intercambio de productos, una forma básica de interacción humana capaz de estimular y mantener la articulación social en cualquier nivel de organización. Al comercio se le ha asignado desde hace mucho tiempo un papel clave en la historia prehispánica mesoamericana. Este énfasis deriva en parte de la naturaleza del testimonio arqueológico, en el cual el comercio tiende a dejar evidencias más abundantes y menos equívocas que otras esferas de la actividad humana. Pero el comercio también ha llegado a ser considerado como uno de los principales motores de gran parte de la integración cultural y política que alcanzó el área.

Gran abundancia de datos arqueológicos y de testimonios escritos atestiguan la existencia de potentes redes de comercio a larga distancia que conectaban las tierras bajas mayas con los enclaves del altiplano ubicados en lo que hoy son Guatemala y México por lo menos desde principios del período Clásico (*ca.* 250) hasta la conquista española [5]. Sin las pruebas documentales podríamos haber imaginado, contra toda lógica, que el flujo de mercancías iba en una sola dirección. En terminología económica actual, las tierras bajas eran una región subdesarrollada que exportaba principalmente productos primarios en su mayor parte sumamente perecederos, como cacao, miel, copal, caucho, plumas de pájaros tropicales, pieles de jaguar, sal (este último artículo, aunque no propiamente perecedero, se consumía rápidamente y, por consiguiente, es de imposible seguimiento) y, al menos a finales del Postclásico, esclavos [6]. La tela de algodón era el único producto elaborado, lo que contrasta con la gran cantidad de productos manufacturados que venían del altiplano a través del intercambio, aunque la obsidiana, el jade y las pequeñas cantidades de oro y cobre que se encuentran en las épocas más recientes eran importados como materias primas para ser procesadas localmente.

Parece que estos y otros intercambios sustentaban todo el sistema de

[5] J. Eric Thompson, *Maya History*, 124-158, «Trade Relations between the Maya Lowlands and Highlands», resulta todavía una panorámica útil, a pesar de los muchos datos nuevos acerca de los artículos específicos y de las rutas de intercambio que han aparecido desde entonces. Véase también Lee y Navarrete, *Mesoamerican Communication Routes*, y el material relativo a la red de intercambio «putun» del Postclásico citado en la nota 3 del prólogo.

[6] Roys, *Indian Background of Colonial Yucatan*, 53-56, y Cardós de M., *Comercio de los mayas antiguos*, compendian gran parte de la evidencia documental que tenemos sobre el comercio del periodo Postclásico. Véase también Anthony Andrews, «The Salt Trade of the Maya».

comunicaciones que unía las distintas regiones de Mesoamérica. Con el flujo de estilos artísticos y de cultos religiosos que llevaba aparejado, el comercio contribuyó a que cristalizara la cultura panmesoamericana distintiva que subyacía —o trascendía— a la considerable diversidad regional [7]. Por otra parte, el comercio no puede separarse fácilmente de la expansión periódica de influencia política desde el centro dinámico de la región en el altiplano mexicano, que alcanzaba, por el sur y por el este, el altiplano de Guatemala y las tierras bajas hasta Yucatán.

La evidencia también ha venido fomentando la idea de que existía un vigoroso sistema de intercambio en el interior de las propias tierras bajas mayas. El cacao pudo ser perfectamente el principal artículo de comercio en los primeros tiempos, como lo fue a finales del Postclásico. Aunque puede ser cultivado en prácticamente cualquier punto de la región, el cultivo a gran escala de este codiciado producto —tan valioso que sus granos incluso fueron utilizados como moneda— estaba confinado a una estrecha franja que discurre a lo largo de la costa del Pacífico y a las tierras húmedas costeñas de Tabasco, Honduras y Belice. Las costas caribeñas de Yucatán también se relacionaban con el interior a través del intercambio de sal y productos marinos por miel, cera y otros productos del monte.

La importancia de este comercio y el control de los intercambios a larga distancia entre las tierras altas y las tierras bajas proporciona una buena explicación para el desarrollo de los centros regionales. Tikal, por ejemplo, ocupaba una posición estratégica en el centro del Petén, ubicada entre los sistemas fluviales que penetraban en el área desde Campeche y Tabasco por el oeste y desde Belice por el este [8]. El posterior auge de los mayas «putun» se ha atribuido al control que ejercían sobre las nuevas rutas comerciales que discurrían por la base y a lo largo de las costas de la península de Yucatán. Y este énfasis en el fundamento mercantil de la hegemonía «putun» se ha convertido en una piedra angular de la historia del periodo Postclásico maya [9].

Más recientemente, Grant Jones ha propuesto un modelo muy convincente para el desarrollo de sistemas políticos integrados políticos en las tierras bajas centrales y meridionales, basado en el mismo tipo de

[7] Nicholson, «The Mixteca-Puebla Concept», y Donald Robertson, «The Tulum Murals», hablan de un horizonte artístico postclásico específico, pero hay muchos elementos básicos de una configuración cultural mesoamericana discernibles desde los tiempos de los olmecas: Michael Coe, *America's First Civilization*.

[8] Christopher Jones, «Tikal as a Trading Center».

[9] Para el cambio desde las rutas comerciales fluviales a las circumpeninsulares y el surgimiento de los «putún», véase J. Eric Thompson, *Maya History*, 3-47, «Putun (Chontal Maya) Expansion», y Christopher Jones, «Tikal as a Trading Center».

comercio intrarregional e interregional [10]. Los datos que maneja provienen de la historia posterior a la conquista, cuando la presencia española en zonas adyacentes provocó muchos cambios en el sistema económico y político existente en las áreas no sometidas a control. Lo verdaderamente sorprendente es hasta qué punto se conservaron las pautas tradicionales, aun en respuesta a condiciones alteradas. Las hachas de acero y otras herramientas de origen español, introducidas a través del comercio clandestino con las regiones conquistadas del norte, sustituyeron a los productos manufacturados que se importaban anteriormente del altiplano mexicano, mientras que, dentro de la propia red de comercio regional, la zona productora de cacao ubicada en Belice creció en importancia en relación con Tabasco y el norte de Chetumal, que estaban controlados por los españoles. A su vez, el predominio comercial regional pasó de manos de los «putun» (chontales) del partido de Acalan, en el suroeste de Campeche (drásticamente reducidos en su número tras la conquista, y a la vez reubicados por los españoles), a manos de los itzáes del Petén no sometido. La base de este dominio, significativamente, no era el control sobre la producción de las mercancías más valiosas, sino el control sobre su distribución, conseguido gracias al poderío militar y a la influencia política y religiosa ejercida sobre el cercano centro de producción beliceño. Cuando tenemos en cuenta que ni Tikal, ni Chichen Itzá, ni Coba, ni Mayapan, ni ningún otro de los principales centros prehispánicos estaban localizados en las áreas de producción de los principales artículos de comercio, como son el cacao o la sal, sino más bien en las zonas adyacentes, las implicaciones del modelo formulado por Jones para el siglo XVII parecen encajar con las directrices de la historia política y económica prehispánica.

A diferencia de lo que ocurre con el mercado a larga y a media distancia, no hay evidencias claras de intercambio económico alguno más localizado. Los mayas guatemaltecos del altiplano y su base y la costa pacífica colindantes desarrollaron redes de comercio local altamente integradas, que persisten aún hoy, basadas en la diversidad de mercancías producidas en los diversos ecosistemas contiguos. Las unidades de cada red local pueden no haber estado tan primorosamente encajadas como en el sistema de «archipiélago» descrito por John Murra para la región andina [11]. En los Andes, las subunidades de cada comunidad estaban asentadas en nichos ecológicos diferenciados, geográficamente separados

[10] Grant Jones, «Agriculture and Trade». Para más información sobre los desarrollos que se produjeron en el siglo XVII en las zonas fronterizas del sur, véanse las notas 7 y 10 del prólogo.

[11] Murra, «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos».

pero a la vez fuertemente integrados en un sistema de intercambio simbiótico. Con todo, el hecho de que en la región maya meridional una pauta distintiva de ecosistemas complementarios pueda correlacionarse con divisiones sociopolíticas prehispánicas y con fronteras lingüísticas que aún hoy son discernibles, apoya firmemente la idea de que el intercambio económico era un importante mecanismo integrador en el seno de cada una de estas unidades y un elemento básico en el sistema global de comunicaciones [12].

El sur de Guatemala constituye un microcosmos, ya que contiene toda la gama de paisajes y entornos mesoamericanos en un espacio circunscrito. Esta compresión geográfica supone (y suponía en los tiempos prehispánicos) que los productos de la costa, de las tierras bajas tropicales, del altiplano y de las tierras altas frías eran asequibles en el lapso de un día de marcha. Lo que caracteriza a las tierras bajas del norte, y esto se refleja claramente en la relativa falta de diversidad lingüística en la región, es precisamente la ausencia de contrastes ecológicos agudos. La península de Yucatán, con la excepción de la periferia «putun» o chontal, puede perfectamente haber constituido la unidad lingüística más extensa de toda Mesoamérica en el tiempo de la conquista. E incluso después de que el torrente de refugiados yucatecos inundara a sus vecinos del sur, el mapa lingüístico de las tierras bajas centrales y meridionales siguió siendo considerablemente menos complejo que el del altiplano [13].

Las tierras bajas representan lo que en términos económicos ha sido denominado un medio ambiente «redundante». Esto no significa que haya una completa uniformidad. Además de los graduales cambios en el régimen de lluvias y en la topografía ya mencionados, hay muchas variaciones locales en la fertilidad y el drenaje del suelo que pueden ser del máximo interés para los agricultores [14]. Pero éstas no afectan en absoluto a qué se produce, sólo a cuánto. Del mismo modo, hay muy pocas cosas que produzca una región que no puedan obtenerse en otra, si exceptuamos la sal que se obtiene en la costa, el pescado y otros

[12] Morris, «Ethno-linguistic Systems». Véase también Miles, «Summary of Pre-Conquest Ethnology», y MacBryde, *Cultural and Historical Geography*.

[13] No sabemos cuáles eran exactamente las fronteras lingüísticas en la región en el momento de la conquista, y mucho menos en épocas más remotas, pero véase J. Eric Thompson, «A Proposal for Constituting a Maya Subgroup», y, para los datos de la época colonial, además del material citado en la nota 58 del capítulo 2, puede consultarse Hellmuth , «Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica».

[14] Sanders, «Environmental Heterogeneity», y muchos de los artículos que figuran en Harrison y Turner, *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, aportan información sobre las variaciones microecológicas.

productos marinos. El cacao crece mejor donde los suelos son más ricos y las lluvias más fuertes. Pero los mismos cultivos básicos, los productos del monte y los escasos recursos minerales que existen pueden obtenerse en cualquier lugar. La caliza es omnipresente y los yacimientos de pedernal o sílex, utilizados para fabricar utensilios, se hallan muy repartidos. En otras palabras, el entorno físico parece haber proporcionado muy pocos estímulos para el comercio local, en claro contraste con la articulación simbiótica, fruto de la mayor heterogeneidad ecológica, característica del altiplano [15].

Yucatán no tiene hoy en día un sistema de mercados locales indígena. Aparte de un tipo de trueque muy desestructurado y rudimentario, en el cual familias vecinas pueden comprar o vender un cerdo o algún otro artículo local, todo el comercio se realiza a través de las tiendas de los pueblos, que en general pertenecen a tenderos «ladinos» (la designación actual de los no indígenas) o, en muchas de las rancherías remotas, por medio de tratantes ladinos itinerantes [16]. Difícilmente podría ser mayor el contraste entre este vacío social (desde el punto de vista indígena) y los bulliciosos mercados del altiplano, organizados por y para los indígenas, en los que los ladinos participan, cuando lo hacen, en papeles decididamente secundarios.

Podríamos suponer que algún proceso colonial específico de Yucatán inhibió el sistema de mercados locales. Lo más probable es que hubiera poco o nada que inhibir. No hay evidencias arqueológicas que nos lleven a pensar que había mercados locales (en cambio, sí hay vestigios de almacenes asociados al mercado a larga distancia) [17]. Es más, tampoco hay referencias a ellos en las primeras descripciones que hicieron los

[15] Este modelo dual ha sido formulado explícitamente por Sanders, «Central Mexican Symbiotic Region» y «Cultural Ecology of the Maya Lowlands», 233-234, pero véase también Michael Coe, «Social Typology». Más recientemente, Sanders ha sugerido («Cultural Ecology of the Lowland Maya», 348-353) que la presión de la población podría estimular una cierta especialización económica local basada en variaciones de la productividad agrícola, pero no abandona su tesis original, que mantiene que los mercados y el comercio locales eran extremadamente débiles en las tierras bajas.

[16] Exceptuando la sustitución de las mulas de carga por camiones como medio de transporte de los tratantes y el más fácil acceso de la gente de los pueblos a las tiendas de los centros regionales (por ejemplo, Valladolid), pienso que hay pocas diferencias con el modelo descrito por Redfield y Villa Rojas (*Chan Kom*, 58-60) para la década de 1930.

[17] En las tierras bajas meridionales, una estructura del Clásico tardío de Tikal se ha postulado como «plaza de mercado» (William Coe, *Tikal*, 73; Christopher Jones, «Tikal as a Trading Center»), y se ha sugerido que puede haber otra en Quiriguá (Sharer, Jones, y Ashmore, *Quirigua Reports* 2). No hay, sin embargo, criterios claros para fundar estas identificaciones ni tampoco, al menos sin pruebas documentales, para distinguir entre mercados locales y enclaves comerciales.

españoles, ni siquiera en los pueblos más grandes. No podía esperarse que en Yucatán hubiera algo semejante en sus dimensiones al gran mercado de Tlatelolco —ciudad hermana de Tenochtitlán y eje comercial del imperio mexica—, que despertó el asombro y la admiración de Bernal Díaz del Castillo y de sus compañeros. Pero la ausencia de cualquier mención por parte de los españoles, habitualmente tan interesados en los bienes materiales de los indígenas, sugiere que los mercados no eran una de las características más prominentes de la vida maya. Los mercados que fueron descritos estaban todos en la franja «putun» que rodeaba la península. Algunos de los lugares, como Cozumel, en la costa oriental, Nito, en el golfo de Honduras, y Xicalango, en Laguna de Términos, han sido identificados como enclaves portuarios destinados al comercio a larga distancia. Otros, como Cachi y Chauca cerca de la costa septentrional, Campeche y Champoton en el golfo de México, y probablemente Tzama, Ecab y otros pueblos de la costa oriental, eran también básicamente centros de importación y distribución, y es probable que sus mercados fueran bazares o almacenes internacionales, y no estuvieran destinados a abastecer las necesidades locales [18].

Tomás López, el visitador real enviado desde la Audiencia de Guatemala en 1552, incluyó en las ordenanzas que promulgó para regular los asuntos indígenas en Yucatán un decreto para establecer un *tianguiz* (la palabra náhuatl para «mercado») en cada pueblo [19]. Probablemente derivó tanto el término como el modelo de su experiencia en el altiplano. El hecho de que pretendiera (sin éxito, a la postre) importar esta institución a Yucatán apenas una década después de la conquista significa probablemente que no tenía relevancia, si es que existía, en la economía local.

La ausencia, o al menos la extrema debilidad, de los mercados locales y la naturaleza de los intercambios de larga distancia que llevaban a cabo los mayas nos llevan a preguntarnos qué papel, si es que tuvo alguno, pudo desempeñar el comercio en la organización básica de la sociedad en el nivel local. Aunque el comercio puede perfectamente haber sido uno de los principales mecanismos de incorporación de unidades geopolíticas individuales en sistemas provinciales, regionales o in-

[18] Sobre los enclaves comerciales situados en la periferia de la península en el Postclásico, véase Chapman, «Port of Trade Enclaves»; Sabloff y Freidel, «Model of a Pre-Columbian Trading Center» (entre las diversas publicaciones recientes sobre Cozumel); Roys y Scholes, *Maya-Chontal*, 33-36, 82-86; Oviedo y Valdés, *Historia*, Lib. 32, caps. 5, 6 y 8. Landa, *Relación*, 96, se refiere a los mercados, pero sin dejar claro si estaban dedicados al intercambio local o al comercio a larga distancia.

[19] Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19.

cluso suprarregionales, no tiene la misma validez para explicar la integración sociopolítica *en el interior* de las unidades, ni tampoco el orden social estratificado que se desarrolló entre los mayas de las tierras bajas.

El control de la distribución de los productos, al que muchas veces se ha recurrido como una explicación posible del dominio de la élite sobre la gran mayoría maya [20], hubiera exigido que la élite monopolizara el suministro de algún artículo o artículos de primera necesidad, y no de los productos de lujo que sólo ellos consumían. La dificultad estriba en encontrar un artículo que reúna estos requisitos. Los metates de basalto importados de las tierras altas podrían ser una posibilidad digna de tener en cuenta [21]. Ciertamente, cada familia necesitaba un metate de algún tipo para convertir en masa el maíz, y un instrumento de basalto o cualquier otra roca ígnea sería mucho más duradero que uno hecho de la caliza local. Se han encontrado metates de basalto en sitios arqueológicos de las tierras bajas, y también cuchillas de la obsidiana cristalina del altiplano, más resistente y filosa que el pedernal local. Pero ninguno de estos artículos exóticos ha sido encontrado en la suficiente cantidad como para que podamos definirlo como artículo básico de uso cotidiano entre la inmensa mayoría de los mayas [22]. Aun suponiendo que hubieran sido importados en grandes cantidades, no podrían ser calificados como necesidades básicas en sentido estricto, ya que había sucedáneos satisfactorios fácilmente asequibles. Los útiles de pedernal y los metates de piedra caliza eran perfectamente utilizables, y si bien es cierto que se desgastaban más rápidamente, también eran más fáciles de reemplazar. Si de algo hay abundancia en las tierras bajas es de piedra caliza, que es relativamente blanda inmediatamente después de haber sido cortada de la roca y se endurece rápidamente al contacto con el aire.

No hay razón para suponer que el agricultor maya ordinario no tuviera suficiente con la producción local en los tiempos prehispánicos, ya que no necesitó mucho más tras la conquista. Los útiles de piedra no estaban entre los artículos que se importaban del altiplano después de que los españoles se hicieran cargo del comercio a larga distancia desplazando a las élites indígenas. Las herramientas metálicas facilitadas por los nuevos señores reemplazaron gradualmente a los útiles de piedra que durante tantos siglos habían usado los mayas. Pero esta sustitución no fue tajante, y en el caso de los metates no se produjo en absoluto. Sin

[20] Rathje, «Origin and Development», «Praise the Gods and Pass the Metates», «Classic Maya Development and Denouement» y «Tikal Connection», desarrolla esta idea.

[21] Véase la nota 20.

[22] Sharer, «The Maya Collapse Revisited», 533-534; Ball, «Rise of the Northern Maya Chiefdoms», 110-112; Sanders, «Cultural Ecology of the Lowland Maya», 352-354.

embargo, todavía no hemos oído hablar de ninguna crisis colonial en la producción y preparación de los alimentos básicos, crisis que sin duda se hubiera producido si los mayas hubieran dependido realmente de las herramientas importadas para efectuar la roza de la milpa previa a la siembra y para moler el maíz una vez cosechado.

La ausencia o escasa importancia de los mercados locales indica, por el contrario, que los mayas eran autosuficientes en sus necesidades básicas. Tal vez existiera una especie de trueque local, y de hecho durante la época colonial una pequeña parte de los indígenas se especializó en la manufactura de sencillos artículos domésticos para vender a los españoles [23]; pero la evidencia colonial revela claramente que las técnicas básicas del tejido, de la alfarería, del trabajo del cuero (para hacer sandalias de piel de venado) y la carpintería estaban al alcance de todos los macehuales, y cada familia elaboraba sus propios vestidos y el mobiliario de su hogar [24]. Un metate de basalto podría ser el equivalente prehispánico de un Mercedes-Benz (o, más exactamente, de un Cuisinart): un artículo sumamente deseable pero en absoluto indispensable, y lo mismo ocurría con las cuchillas de obsidiana y con otros productos de importación, que probablemente sólo eran asequibles para las casas de la élite.

Solamente podemos pensar en un artículo de necesidad básica que no fuera inmediatamente accesible para los agricultores mayas: se trata de la sal, que es considerada como un complemento importante en cualquier dieta fundamentalmente vegetariana. Podía conseguirse en la región —de hecho era uno de los principales artículos de exportación—, pero se encontraba principalmente a lo largo de la costa de la península de Yucatán. El acceso a las salinas costeras fue una fuente de conflictos permanentes entre las provincias que las tenían cerca y aquellas que se hallaban tierra adentro durante el Postclásico tardío, y probablemente

[23] No tenemos cifras del número de artesanos especialistas que había en los primeros tiempos de la dominación colonial, pero a principios del siglo XIX los «fabricantes» y «artesanos» representaban en torno al 2 por ciento de la población indígena que residía fuera de los núcleos urbanos españoles: AEY, Censos y padrones 9, censos para todos los partidos, 1811.

[24] Aparte de la recopilación de material documental del siglo XVI efectuada por Roys (*Indian Background*, capítulos 7 y 8), hay muchas referencias a la economía doméstica de los mayas dispersas entre los documentos de los últimos tiempos de la colonia: véase, especialmente, Sánchez de Aguilar, *Informe*, 148-150; BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, julio de 1784, e Informe anónimo al Obispo, s.f. (hacia 1792); AGI, México 3139, Diego de Lanz al Virrey, 28 de feb. de 1787; AGN, Historia 498, Expedte. sobre el establecimiento de escuelas, 1790-1805, Informes de los subdelegados y pareceres del Defensor, Abogado y Procurador de indios, 1790-1791; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

también antes [25]. Pero no tenemos pruebas de que los gobernantes de Yucatán trataran de monopolizar el abastecimiento de sal para su propio beneficio. Sabemos que la recogida de sal era una empresa comunitaria entre los mayas y que, aparte de las tasas que tuvieran que pagar a los señores que se declaraban propietarios de las salinas, tenían que tributar una parte a sus propios señores [26]. De este modo, la dirección en la que fluían los productos, ya fuera la sal o las mercancías de producción local, como la tela de algodón, iba de los macehuales a la élite, que era la que controlaba la exportación de los excedentes. Y cualesquiera que fueran los métodos por los cuales la élite obtenía la ascendencia que le permitía extraer los excedentes, lo que parece claro es que no tenían relación directa con la distribución de artículos materiales de primera necesidad inasequibles localmente.

Por supuesto, también es posible que la sal, al menos en su forma usual, no sea después de todo una necesidad básica, y que el requerimiento dietético de sodio pudiera satisfacerse de otro modo. En el Petén colonial, los grupos mayas no reducidos y los refugiados obtenían cierta cantidad de sal marina comerciando con Yucatán, pero en su defecto, la «suplían en el monte con la ceniza del guano [una variedad de hoja de palma]» [27]. Dejando aparte el asunto del consumo de la sal, comulgo sólo hasta cierto punto con la idea de que el monopolio de un artículo de comercio, por esencial que sea, puede ser utilizado como base para la dominación en el seno de un grupo determinado [28] y no es, sencillamente, un efecto de dicho dominio o una estrategia de refuerzo. Pueden hacerse las mismas reservas respecto al control de los recursos de agua para el regadío como origen del poder político, formulación que tiene también sus partidarios [29]. Ninguna teoría explica cómo fue obtenido el monopolio en primera instancia. Supuestamente, fue por la fuerza o por el consenso. En cualquier caso aún hay que avanzar en la investigación

[25] Landa, *Relación*, 40; RY 2: 90. Según RY 1: 124, 2: 73, las provincias costeras perdieron el control sobre las salinas costeras adyacentes después de la conquista.

[26] Landa, *Relación*, 26, 87, 230.

[27] AA, Oficios y decretos 3, Descripción que hace el vicario del Petén de los indios monteses, s.f. (1785). Puleston, «Terracing, Raised Fields and Treecropping», 228-229, menciona la misma práctica entre los «viejos chicleros» del Petén.

[28] Véase Gilman, «Development of Social Stratification», 4-5, para la formulación de reservas semejantes acerca de la «teoría sobre los orígenes de la élite basada en el intercambio de bienes» [«commodity-exchange theory of elite origins»] (que incluye el control de la sal), tal como se aplica a la Edad de Bronce europea.

[29] Para la aplicación del modelo de agricultura hidráulica de Wittfogel al desarrollo sociopolítico del centro de México, véase Sanders y Price, *Mesoamerica*, 175-188; Barbara Price, «Shifts in Production and Organization», 214-215, 219.

del origen del poder coercitivo o del *quid pro quo* en el cual está basado el acuerdo.

Agricultura y modelos de asentamiento

Toda investigación acerca de los principios organizativos de una sociedad agraria debería comenzar por su actividad central, el cultivo. Pero si echamos un vistazo a las prácticas agrícolas de los mayas de las tierras bajas, el enigma se hace más profundo. En lugar de explicar la integración social y territorial de las unidades geopolíticas más extensas, la agricultura aparece como una fuerza todavía más centrífuga que la que ejerció sobre los mayas de las tierras bajas el medio ambiente físico abierto y redundante.

El sistema agrícola de la roza o milpa no puede seguir siendo considerado ya como el único método de producción de alimentos empleado por los mayas prehispánicos. Con todo, parece haber sido el modo de subsistencia predominante en la región durante gran parte del periodo y, sobre todo, durante el Preclásico Tardío (hasta *ca.* 250), cuando se estaban conformando las ideas principales de un orden social estratificado [30]. Sus características básicas permanecen esencialmente inalteradas

[30] Las recientes investigaciones sobre la agricultura hispánica en las tierras bajas, en gran parte compendiadas en Harrison y Turner, *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, han permitido corregir las viejas ideas acerca de la dependencia total de los mayas de la agricultura de roza. El hecho de que haya pruebas de técnicas y cultivos alternativos en algunas zonas apropiadas durante algunos periodos no significa, sin embargo, que los mayas no pudieran depender esencialmente, como de hecho ocurría, del maíz cultivado con la técnica de roza, aunque es posible que sea ésta la impresión transmitida inconscientemente por el entusiasmo de los revisionistas (para una crítica, véase Sanders, «Jolly Green Giant» y, para una réplica, Turner y Harrison, «Comment»). En el Yucatán colonial se obtenía y consumía toda una serie de productos procedentes del cultivo intensivo de solares y huertas, así como de la explotación del monte (prácticamente idénticos a aquellos compilados por Hellmuth en «Choltí-Lacandon [Chiapas] and Petén-Ytzá Agriculture», 428-432, salvo porque pescado y marisco sólo los consumían los habitantes de las costas y los españoles), junto con nuevos productos alimenticios traídos por los españoles (por ejemplo arroz, caña de azúcar, cítricos y carne de vaca y de cerdo). Pero todos estos productos, los viejos y los nuevos, no eran más que complementos. El maíz —«cultivado mayormente en las milpas... pero también producen los solares mucho... junto con otros alimentos»— siguió siendo «el principal y único mantenimiento de la población» (AGI, México 3054, Gobernador a Julián de Arriaga, 11 de agosto de 1767). A finales de la colonia, esta población había alcanzado densidades localizadas comparables a las más altas estimaciones que se han hecho para el Petén en el Clásico. Los aproximadamente 16 km^2 de Mérida y extramuros albergaban una población de 25.000 a 30.000 personas a finales del siglo XVIII (AGN, *Historia* 532, Estado general de la población, 20 de mayo de 1791), que puede compararse con la población, calculada entre 39.000 (Haviland, «A New Population Estimate») y 20.000 (Sanders, «Cultural ecology of the Lowland Maya», 355-357) personas para los 64 km^2 que ocupa el centro de Tikal. Campeche contenía en su casco una población que oscilaba en torno a las 18.000 personas, y Tekax tenía 14.500 personas «bajo de campana» (véase el apéndice 1) a principios del siglo XIX. El transporte regional había mejorado desde los tiempos prehispánicos, pero no de un modo determinante (los tamemes continuaban complementando a las mulas, y no se utilizaban los vehículos con ruedas), y lo más seguro es que las herramientas metálicas hicieran que se incrementara la productividad por hora de trabajo (pero no necesariamente por unidad de tierra). Ninguno de estos hechos prueba que la roza, complementada por el cultivo en los solares, constituyera la base de la subsistencia en el Petén o en cualquier otra región en la época prehispánica. Sencillamente sugieren que *pudo* ser así, ya que mediante este sistema *podía*, durante la colonia, producirse el suficiente maíz como para alimentar a densidades de población equivalentes, y también para obtener un excedente sustancial para la exportación una vez que fueron levantadas las restricciones al comercio.

hasta el día de hoy. La agricultura de roza requiere una extensión relativamente grande de tierra para sustentar a una familia. En primer lugar, la milpa ha de ser limpiada de árboles y maleza mediante la tala, y sólo entonces se pueden quemar los matojos una vez que han tenido tiempo de secarse. Después de ser sembrada durante algunos años, principalmente con los cultivos básicos (maíz, frijoles y calabaza), se deja que la milpa sea de nuevo invadida por el monte o la vegetación, mientras se despejan sucesivamente nuevas milpas hasta que el lugar original pueda ser utilizado otra vez [31].

La cantidad total de tierra que se necesita para cumplir uno de estos ciclos varía según el tipo de suelo y la cantidad de lluvias, así como de la destreza y energía del propio agricultor para controlar las hierbas que finalmente acaban ocupando la milpa. En el Yucatán colonial, cada hombre casado tenía que sembrar sesenta mecates (un mecate equivale aproximadamente a cuatrocientos metros cuadrados) de milpa cada año. Se calculaba que una milpa podría producir durante dos o tres años, aunque las cosechas tendrían un rendimiento sucesivamente decreciente desde el promedio del primer año, que era de una «carga» (más o menos 191,5 litros de maíz) por mecate. Una vez agotada la parcela, tenía que permanecer en barbecho durante al menos ocho o doce años antes de poder ser cultivada de nuevo. Así, se considera que el mínimo habitual para cubrir las necesidades de una sola familia nuclear era de un total de

[31] La técnica de roza, que no parece haber variado en su esencia en el transcurso de la época colonial y sigue casi sin cambios hasta el día de hoy, está descrita en RY 1: 263, 305, 2: 192-193; Ciudad Real, *Relación* 2: 390; BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766; AGI, México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a la Diputación Provincial, 1 de marzo de 1814. En México 3048, Instrucciones del Gobernador Diego de Cárdenas, 15 de sep. de 1621, hay información especialmente detallada sobre la preparación de las milpas, el almacenamiento del grano y otros asuntos relacionados con la roza.



5. *Milpa a punto para la cosecha. Las mazorcas se dejan en los tallos doblados para recolectarlas a medida que se necesiten; obsérvese la maleza, ya alta en este segundo año del ciclo de la milpa.* (Foto de la autora.)

trescientos mecates o, lo que es lo mismo, de alrededor de doce hectáreas [32].

Debido a la gran cantidad de tierra necesaria, la norma de asentamiento disperso es claramente la más conveniente para la viablidad de este sistema de producción alimentaria. Al mismo tiempo, es un sistema eficiente en términos laborales, ya que no necesita de ningún tipo de esfuerzo cooperativo a gran escala. Así pues, en respuesta estricta a las necesidades de la agricultura de milpa, los mayas de las tierras bajas no hubieran tenido que organizarse en agrupaciones residenciales que superaran el nivel de la familia nuclear. Se habrían extendido por todo el territorio, limitados espacialmente sólo por la disponibilidad de recursos de agua o por la viabilidad de sistemas artificiales de recogida y almacenamiento de agua a pequeña escala. En la región de Chontalpa, en el estado de Tabasco, aún existe actualmente un tipo de asentamiento que se ajusta bastante fielmente a estos criterios [33]. Consiste en una acumulación de viviendas tan carente de tipo alguno de cohesión social o territorial que apenas puede ser identificada como una comunidad. Esta norma de asentamiento no es muy común actualmente en las tierras bajas mayas, pero tampoco lo fue ni en la época documentada de la región ni, según la opinión más generalizada, en la mayor parte de su prehistoria, a pesar del predominio y de la idoneidad de la agricultura de milpa.

En Yucatán se da, y se dio en el pasado, un agrupamiento en poblaciones considerablemente mayor del que puede ser atribuido estrictamente a la escasez o presencia de recursos acuíferos. En el norte de Yucatán, donde los cenotes representan la única provisión natural de agua, prácticamente cada asentamiento, en el momento del contacto, parecía estar asociado a un cenote, pero de ninguna manera cada cenote tenía una población [34]. En Yucatán, como en cualquier otro lugar, el

---

[32] La necesidad de cultivar sesenta mecates está recogida en AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584, núm. 6; AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; AA, Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781. Sobre el rendimiento medio por mecate, véase AGI, México 3054, Gobernador a Julián de Arriaga, 11 de agosto de 1686. Sobre el rendimiento decreciente y los barbechos, véase AGI, México 3048, Instrucciones del Gobernador Cárdenas, 15 de sep. de 1631, y México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a la Diputación Provincial, 1 de marzo de 1814. La cantidad de terreno necesaria varía de acuerdo con las condiciones específicas del suelo, y es considerablemente menor en las tierras bajas del centro y del sur, donde los suelos son más fértiles, sin que esto contradiga la conveniencia general de un tipo de asentamiento disperso.

[33] Sanders, «Settlement Patterns», 69.

[34] Aunque no todos los asentamientos que había en la época del contacto siguen hoy en día ocupados, las exhaustivas investigaciones de Roys han desembocado en la localiza-

entorno físico simplemente define las posibilidades e influye en la elección, pero en sí mismo no impone el modo en que la gente se distribuirá sobre la superficie de la tierra. Fuera lo que fuera lo que integró a los mayas en comunidades y los retuvo en ellas, la respuesta ha de buscarse más allá de la influencia de su escenario natural.

Una de las explicaciones que se han propuesto es una variante del modelo ecológico básico, en el cual la presión demográfica limita la libertad de movimiento incluso en un entorno abierto. De acuerdo con esta argumentación, la población pudo crecer por encima de la capacidad de mantenimiento de la agricultura de milpa, lo que habría obligado a las gentes a desarrollar técnicas de intensificación de la producción de alimentos que hacen posible y estimulan a la vez, en primer lugar, agrupaciones de población más densas; segundo, un mayor grado de cohesión social, y tercero, un orden social más complejo, interdependiente y, consecuentemente, más estratificado [35]. Sabemos que los mayas desarrollaron grandes asentamientos nucleados durante el periodo Clásico. No eran, sin embargo, comparables en tamaño a los principales centros del altiplano, como Teotihuacán o la posterior capital mexica, Tenochtitlán, y que sean o no considerados verdaderos centros urbanos es una cuestión de interpretación. Pero de lo que no hay ninguna duda es de que se trataba de complejos residenciales, y no simplemente de centros ceremoniales o administrativos habitados principalmente por la élite y por su servicio personal [36].

Los aterrazamientos agrícolas, los campos elevados y los sistemas hidráulicos complejos son pruebas sustanciales de que los mayas no tenían que depender exclusivamente de la producción de sus milpas para abastecer a estas poblaciones urbanas [37]. Podría argüirse que la producción intensiva de alimentos, la nucleación de la población y la integración sociopolítica son todas respuestas adaptativas al crecimiento de la población, y que durante la caída demográfica que se produjo en el periodo Postclásico los mayas retornaron totalmente a la agricultura de milpa y a un modo de asentamiento más disperso, aunque conservando alguna forma de organización comunitaria. Por lo general, se conviene en que la agricultura intensiva es más eficiente en el uso de la tierra, aunque lo es menos en el uso de la mano de obra: es decir, el rendimiento de las cosechas es mayor por hectárea, pero es menor por hora/hombre. Así, es la presión de la población o el incremento en la proporción de mano de obra por tierra disponible lo que proporciona el estímulo más plausible para la intensificación agrícola [38]. Sin la existencia de esta presión sería difícil explicar por qué los mayas o cualesquiera otros se enzarzaron en la construcción y mantenimiento de terrazas, en la fertilización del suelo y en el riego de los cultivos, cuando podían mantenerse con mucho menos esfuerzo con su sistema tradicional de milpas.

El argumento de la presión de la población como explicación universal de cualquier tipo de desarrollo histórico —para la prosperidad y para la pobreza, para el ascenso de las civilizaciones y para su decadencia— es seductora por su simplicidad. Pero, como otras nociones semejantes, lo que gana en generalidad lo pierde en potencial explicativo. Además, existe una especial dificultad para convertir el incremento de la población en una variable independiente de la cual fluyen todos los demás cambios, y es que este concepto es plenamente coyuntural. La «explosión» demográfica se ha convertido en uno de los fantasmas que acechan el bienestar social prometido por la tecnología moderna, y cuesta entender cómo sociedades antiguas con aparentemente menos control sobre sus vidas materiales pudieron mantener su población dentro de los límites maltusianos de la capacidad de mantenimiento de un medio ambiente dado. Con todo, aumentan las pruebas de que lo hicieron —de que el crecimiento de la población no es tanto una fuerza inexorable como el resultado de una decisión, aunque en determinados casos se trate de una decisión mal tomada, y de que las sociedades preindustriales han sido capaces de mantener su población alrededor o por debajo de los límites marcados por la provisión de alimentos disponibles y de ajustarla en

---

ción de un número sustancial de los sitios abandonados desde la conquista: véase su *Political Geography*, y también «Conquest Sites».

[35] La presión de la población se ha convertido en uno de los agentes causales predilectos para explicar la historia prehispánica, y se ha utilizado para justificar tanto el surgimiento de la civilización maya (véase Adams, *Origins of Maya Civilization*, y especialmente las contribuciones de R. E. W. Adams, William Sanders, Joseph Ball y la síntesis de Gordon Willey) como, en medida más limitada, su decadencia (véase Culbert, *The Maya Collapse*, especialmente el trabajo de Willey y Shimkin, «The Maya Collapse», 486-488, 490-491, 497).

[36] Al no ponerse en duda ya la existencia de concentraciones residenciales, el estudio sobre los patrones de asentamiento de los mayas de las tierras bajas se centra ahora en el verdadero tamaño y densidad de los sitios específicos, en las relaciones jerárquicas entre unos y otros, en el grado de nucleación en general y en las implicaciones políticas, económicas y ecológicas de las concentraciones demográficas. Véase Ashmore, *Lowland Maya Settlement Patterns*, donde hay artículos que sintetizan los estudios más recientes, así como trabajos acerca de los principales aspectos teóricos y metodológicos de la investigación.

[37] Siemens y Puleston, «Ridged Fields and Associated Features»; Turner, «Prehistoric Intensive Agriculture», y Matheny, «Maya Lowland Hydraulic Systems». Véase también Harrison y Turner, *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, especialmente Turner y Harrison, «Implications from Agriculture for Maya Prehistory».

[38] Boserup, *Conditions of Agricultural Growth*, ha sido el exponente más influyente de esta argumentación, que invierte la idea tradicional de que la innovación agrícola precede y estimula el incremento de la población.

respuesta a periodos de escasez o abundancia [39]—. Entonces, de ese modo, aunque el incremento de la población puede explicar la innovación agrícola, no está claro que sea el primer motor universal, ya que tenemos que explicarnos todavía por qué se produjo este aumento.

También es difícil aceptar que la presión demográfica sea la principal fuerza motriz de los fenómenos de la nucleación de la población y de la integración sociopolítica. El crecimiento general de la población parece corresponderse en las tierras bajas mayas durante los periodos Preclásico y Clásico con el incremento del tamaño y de la complejidad de las comunidades, así como con la producción intensiva de alimentos. Pero aún no está claro que el crecimiento precediera, y mucho menos que causara, estos desarrollos afines y, del mismo modo, tampoco podemos concretar con precisión cuál es la relación exacta entre el cambio demográfico y la desintegración de los principales centros urbanos a finales del periodo Clásico.

Volviendo a la época colonial, que es mejor conocida, tampoco en este caso resulta fácil conectar la densidad global de la población con el desarrollo sociopolítico. Cuando se trata de buscar los factores responsables de los cambios que afectaron a muchos aspectos de la vida indígena después de la conquista, cuesta disociar el colapso biológico que padecieron en mayor o menor grado todas las sociedades indígenas de la totalidad del impacto europeo. Es particularmente complicado asignar el papel de proceso primario al cambio demográfico, ya que tanto en el transcurso del periodo de notable descenso demográfico que siguió a la conquista, como en el posterior momento de recuperación, persistieron la agricultura de milpa y la dispersión de la población [40]. Y, como luego veremos, las fuerzas que actúan sobre los vínculos sociales en el interior de las comunidades coloniales también parece que operaron al margen de esta variable.

Cualquiera que fuera la capacidad de mantenimiento de la agricultura de milpa en las tierras bajas y cualquiera que fuera la densidad de

[39] Véase Wrigley, *Population and History*, especialmente el capítulo 3. Abernathy, *Population Pressure and Cultural Adjustment*, también defiende los procesos homeostáticos, que pueden fracasar bajo condiciones específicas culturalmente determinadas. Para el modelo opuesto, el de la inexorable «tensión demográfica» [«demographic stress»], véase Mark Cohen, *Food Crisis in Prehistory*. Pueden encontrarse argumentos en contra de la aplicación del modelo maltusiano en la Mesoamérica prehispánica en Cowgill, «On Causes and Consequences of Ancient and Modern Population Changes», «Teotihuacan, Internal Militarist Competition», 55-58, y su análisis de Adams, *Origins of Maya Civilization*, en *American Scientist* 67 (1979): 366-367.

[40] Sobre la dispersión de la población en la colonia, véase Farriss, «Nucleation versus Dispersal» y capítulo 7.

población máxima que el sistema podía soportar, teniendo en cuenta las variaciones locales en la pluviosidad y en la profundidad y fertilidad del suelo, no da la impresión de que se alcanzaran ni en la época colonial ni en los siglos que precedieron inmediatamente a la conquista española. No podemos extrapolar a los mayas de las tierras bajas, al menos en ningún momento entre el «colapso» del Clásico y los primeros años del siglo XIX, el tipo de competencia por la tierra que se experimentó en el altiplano central durante el imperio mexica y luego desde mediados del siglo XVII en adelante, en este caso provocado por la rápida expansión de la agricultura comercial española en la zona.

La incesante belicosidad de los mayas durante el Postclásico y su vigorosa defensa, después de la conquista, de los derechos comunitarios sobre la tierra parecen sugerir que había presiones sobre la tierra cultivable. Sin embargo, tanto los conflictos armados como los pleitos en las salas de justicia que los sustituyeron en la época colonial no estaban tan relacionados con la tierra en sí como con la jurisdicción sobre un determinado territorio. La tierra como simple extensión, ya fuera para la caza, la agricultura o la recolección de una infinidad de productos del monte de los que el agricultor maya también dependía, no escaseaba en absoluto pese a las elevadas exigencias de la agricultura itinerante. Las restricciones de tierra que las comunidades comenzaron a sufrir a finales de la época colonial se debían sobre todo, como en el centro de México, a la presión que sobre las tierras de milpa ejercían las haciendas españolas, y sólo de un modo secundario al crecimiento de la población [41].

Quizá constituyan las variaciones en la distribución de la población una variable más significativa que las que se dan en las cifras absolutas. La concentración de toda o de una parte de la población de una región determinada en asentamientos más compactos puede producir en ese escenario restringido los mismos efectos que un incremento general de la población en toda el área: puede generar la misma presión sobre la tierra y otros recursos y provocar la misma necesidad de utilizarlos más eficazmente. Del mismo modo, la presión puede reducirse mediante la dispersión de la población fuera de los centros urbanos, sin que ello signifique un descenso en las cifras absolutas. Esto no quiere decir que los cambios en la densidad global de población no acompañaran, siguieran o precedieran a las variaciones en los modos de asentamiento y en los métodos de producción de alimentos, sino que dichos cambios no son necesarios como mecanismos explicativos.

El tema de las primeras causas puede resultar, en última instancia,

[41] Para un análisis de los conflictos fronterizos, véase el capítulo 9; para la expansión de las haciendas en la época colonial, véase el capítulo 12.

metafísico, ya que es tan insoluble en términos netamente intelectuales como lo pueda ser un debate sobre el libre albedrío y la predestinación. El hombre como agente activo de su propio destino será congruente con una concepción del mundo, y el hombre como un objeto manejado por fuerzas implacables que escapan a su control se adaptará mejor a otra. En el caso de los mayas, no tenemos pruebas convincentes que apoyen la ocurrencia de ninguno de los dos extremos. Y aun cuando pudiera demostrarse un argumento plausible de la asignación de prioridad a las decisiones culturales como agentes causales de la distribución de la población, y tal vez también del crecimiento o descenso globales, el problema no acabaría aquí. Aún tendríamos que explicar en qué estaban basadas estas decisiones culturales y cuál era el origen de las fuerzas integradoras que fomentaron y sustentaron la fusión en grupos sociales más amplios.

Cualquier incremento de población actúa habitualmente en beneficio de la élite gobernante, ya que proporciona una cantidad mayor de mano de obra y un potencial militar superior que puede ser destinado a la pugna por la hegemonía territorial. Los gobernantes mayas tenían todas las razones del mundo para fomentar mayores concentraciones urbanas que posibilitaran una disponibilidad más cómoda de la mano de obra para los bienes, servicios y obras públicas que demandaban. La mano de obra podía ser, y sin duda era, reclutada de un modo rotatorio en la totalidad de un cinturón de mantenimiento. Pero, como iban a descubrir más tarde los pobladores españoles, estos sistemas de prestaciones personales no son comparables en su productividad a la mano de obra residente, permanente. En tanto que políticas diseñadas deliberadamente por los artífices de las decisiones oficiales de la sociedad, el crecimiento y la nucleación de la población quizás no necesitan mayor explicación. Sin embargo, la puesta en práctica de la política sí ha de ser explicada. Basar la cohesión social y territorial de los mayas prehispánicos en la autoridad de la élite sería de nuevo confundir las causas con los efectos. Porque lo que estamos tratando de averiguar es la causa que subyace a la sumisión a dicha autoridad.

La fuerza centrífuga originada por la agricultura de milpa, por la autosuficiencia económica y por la facilidad de movimiento de la que disfrutaban los mayas de las tierras bajas tiene que ser contrarrestada por alguna fuerza o fuerzas que permitan explicar el desarrollo del orden social maya y su conservación en momentos de crecimiento y de decadencia demográfica. Estas condiciones descartan cualquier explicación que descanse enteramente en la coerción: la huida era demasiado fácil. Todo sistema de control social depende de una mezcla de coerción y consenso. Cuando, como es el caso de la sociedad maya, los beneficios

parecían recaer principalmente en una pequeña minoría, se supone que habría de existir un predominio de la coerción. Sin embargo, los gobernantes mayas carecían del aparato necesario para imponer su voluntad a una población totalmente renuente. Los propios españoles, con sus espadas, mosquetes y caballos, y con su superior organización militar, estuvieron lejos de conseguir instaurar un estado policial. No pudieron evitar de ningún modo que los mayas huyeran a las zonas no pacificadas. En cambio, tampoco fue necesario que ubicaran tropas en cada pueblo para conseguir la sumisión de la población restante, aun cuando no hubieran tenido efectivos suficientes para hacerlo. Era suficiente con que confiaran en los propios dirigentes mayas y en el sistema de control social ya existente que estaba en funcionamiento.

Mucho antes de la conquista los mayas se habían integrado en comunidades de unas dimensiones y una complejidad que estaban muy por encima de lo que sus necesidades básicas parecían requerir o incluso estimular. Habían sacrificado la ventaja material de vivir completamente dispersos en unidades agrícolas individuales cerca de sus milpas y se habían reunido en rancherías, poblados, pueblos, o incluso a veces en grandes centros urbanos donde se necesitaba su colaboración en el trabajo extra que representaba la producción intensiva de alimentos. Mi teoría es que, siempre que pueda, la gente buscará algún beneficio en su tipo de ordenacion social. Las masas mayas parecen haber tenido una inusual libertad de elección. Y, consecuentemente, deben haber recibido, o de algún modo pensaban que recibían, ciertos beneficios por su pertenencia a agrupaciones sociales más amplias que las estrictamente necesarias. Y son estos beneficios los que para los estudiosos de la historia maya han resultado tan intangibles.

Los lazos de parentesco y la comunidad

El misterio de la organización social de los mayas de las tierras bajas puede residir en nuestra definición, ajena a su mundo, de necesidad y beneficio. Damos por sentado que si un individuo o una familia puede satisfacer, desde nuestro punto de vista, sus propias necesidades materiales sin tener que intercambiar productos o cooperar en el desarrollo y la distribución de los recursos escasos, entonces es autosuficiente. Pero desde el momento en que los lazos sociales se determinan más cultural que biológicamente, es imposible que haya criterios objetivos que caractericen la necesidad mutua, y entonces la cuestión relevante pasa a ser si los mayas se percibían a sí mismos como autosuficientes. Su sistema social indica que no era así. La única explicación posible de este sistema

que es consecuente con la evidencia global de su conducta, *hay* que admitirlo, es que concebían la supervivencia individual como parte de un esfuerzo colectivo, que dependía de la ayuda mutua y de las actividades coordinadas del grupo.

Por qué los mayas, como muchas otras sociedades llamadas tradicionales, pudieron concebir la seguridad individual en términos colectivos puede seguir siendo un misterio. Sin embargo, no es menos paradójico que el énfasis que se hace en la autonomía y eficacia del individuo en las sociedades urbanas industriales occidentales, donde todos menos los escasos excéntricos que se exponen al «adiestramiento de la soledad» perecerían rápidamente si fueran privados de los bienes y servicios proporcionados por sus compañeros. ¿Cómo es posible que la dependencia mutua sea más reconocida donde es menos evidente? Quizá el mundo sea sencillamente un lugar demasiado pavoroso y solitario como para hacerle frente individualmente, y la gente materialmente autosuficiente tenga que inventarse una interdependencia ficticia en ausencia de una legítima [42]. Pero, dejando aparte cualquier sosiego emocional que los mayas pudieran haber obtenido de la interacción continuada con sus compañeros, también consiguieron ciertos beneficios materiales que ayudan a explicar su complacencia en el sometimiento a las constricciones sociales inherentes a la *comunidad* y al Estado, tanto antes como después de la conquista española.

La sociedad maya prehispánica, sin tener en cuenta el grado de complejidad y de especialización económica observable en un periodo cualquiera, fue desde el principio hasta el fin una sociedad agraria, basada principalmente en el trabajo de un campesinado más o menos libre (por lo que podemos saber). Por consiguiente, la búsqueda de las claves de la organización social maya debe comenzar por cada campesino, el macehual o plebeyo ordinario, que era el cimiento del orden social pero cuyos incentivos para serlo parecen tan tenues. Los detalles sobre la existencia cotidiana de los macehuales son, lógicamente, mucho más escasos que la información que poseemos sobre la élite, sus conexiones dinásticas y sus actividades públicas. Sin embargo, existen los suficientes indicios como para formarse, aunque sea llena de lagunas, una visión de conjunto de las características más representativas de la vida de los macehuales durante los periodos Postclásico y colonial, características que

[42] Durkheim, *De la Division du travail*, ha señalado la diferencia entre estos dos tipos de vínculos sociales: aquellos que están basados en la interdependencia funcional (la «solidaridad orgánica») y los que se basan en una especie de pacto moral entre segmentos homogéneos (la «solidaridad mecánica»), aunque no explora el propósito o motivo que subyace a esta última.

probablemente permanecieron estables a pesar de los cataclismos internos y de las invasiones extranjeras.

La unidad básica de la sociedad maya parece haber sido la familia extensa. En teoría, el agricultor maya y su esposa podían satisfacer sus propias necesidades básicas y las de su prole de acuerdo con una estricta división sexual del trabajo. Los hombres sólo eran responsables del cultivo de los alimentos básicos, que eran el maíz y los frijoles, y del algodón para el tejido. Las mujeres, aparte de las tareas domésticas y de la preparación de los alimentos, se ocupaban del solar familiar, que proporcionaba verduras y fruta, criaban pavos (y posteriormente gallinas) y limpiaban, hilaban y tejían el algodón para el vestuario de la familia [43]. Pero si la familia nuclear pudo haber sido una unidad autosuficiente respecto a los asuntos rutinarios de la subsistencia, no era necesariamente la unidad más eficiente, ni tampoco proporcionaba la protección idónea contra la enfermedad o las lesiones propias o del cónyuge ni contra el resto de las vicisitudes de la vida humana, de las cuales la vejez no es la menos importante. Los mayas hacían frente a estas contingencias mediante la cooperación y el apoyo mutuo en el contexto de un grupo de parentesco más amplio: la familia extensa.

La familia extensa raras veces es mencionada como tal en ningún relato referente a la sociedad maya, ya sea moderno o colonial. Es como una estrella o un planeta no descubierto cuya existencia y movimientos pueden inferirse del comportamiento de cuerpos celestes conocidos, o del rastro que dejan una vez que han desaparecido. Aparte de este tipo de pruebas indirectas, también contamos con indicios directos de este grupo de parentesco en las referencias a las relaciones familiares, a los modos de asentamiento y a la propiedad de la tierra que contienen los documentos coloniales [44]. Por lo que podemos deducir de estos docu-

[43] Sobre la economía doméstica de los macehuales, véase la nota 24 de este capítulo.

[44] La principal fuente para la posesión y herencia de bienes entre los indígenas, y por lo tanto una de las claves principales de la organización de parentesco, son los testamentos. Básicamente están relacionados con la élite, aunque no exclusivamente, ya que el clero trató de que todos los indígenas, sin importar cual fuera su estatus y riqueza, hicieran testamento (véase IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios). Se han conservado cuatro compilaciones de testamentos indígenas de que tenga noticia: TUL, Libro de Cacalchen, 1-33, contiene treinta y siete testamentos datados entre 1646 y 1679; una serie semejante, que contiene treinta y seis testamentos fechados entre 1748 y 1760 que provienen de un doctrina franciscana indeterminada del norte de Yucatán, está incorrectamente archivada en AA, Documentos del Petén Itzá; los documentos del cabildo del pueblo de Ebtun publicados por Roys, *Titles of Ebtun*, contienen algunos testamentos que están fechados fundamentalmente en el siglo XVIII y en los primeros años del siglo XIX, y hay una serie semejante de documentos de cabildo que incluyen testamentos, proceden-

mentos, la familia extensa era un grupo de parentesco de varones emparentados patrilateralmente que también incluía a sus mujeres y a sus hijas solteras, y funcionaba como una unidad económica cooperativa. En teoría, el grupo comprendía tres generaciones. En la práctica, la red podía expandirse o contraerse en combinaciones variadas, dependiendo de los caprichos de la propia historia familiar y de la preferencia personal. La unidad estándar era pequeña —a lo sumo cuatro o cinco varones—, quizá porque era el tamaño óptimo para llevar a cabo el tipo de esfuerzos cooperativos que les unían. Los vínculos fraternales podían aflojarse cuando los padres habían muerto o cuando alguno de los hermanos tenía ya los suficientes hijos adultos como para constituir un grupo de apoyo mutuo independiente, aun cuando se conservara un cierto grado de reciprocidad. A la inversa, los vínculos tío-sobrino podían sustituir a los de padre-hijo cuando la ausencia de hijos o la pérdida del padre trastornaban la ordenación habitual [45].

La composición, organización y persistencia de la familia extensa son en parte atribuibles a su vinculación funcional a la tarea más básica de la supervivencia: la producción de alimentos. Aunque un hombre puede cultivar una milpa y producir la suficiente comida para sí mismo y para su familia inmediata sin ayuda de nadie, no es el método más eficiente ni tampoco el preferido para la producción de alimentos. Era la costumbre en los tiempos coloniales, y aún lo es hoy en día, que un padre y sus hijos, o un grupo de hermanos, o en ocasiones un tío y sus sobrinos, compartieran el trabajo en milpas vecinas o comunales [46]. El trabajo en

tes en este caso del pueblo de Tekanto y fechados entre 1720 y 1820, que están en ANM y han sido analizados en detalle por Philip Thompson en «Tekanto», capítulo 3. Pueden encontrarse más testamentos de indígenas dispersos en ANM, y también incluidos en muchos de los pleitos sobre tierras y en la mayoría de los títulos de propiedad enumerados en la nota 18 del capítulo 1. Otra importante fuente para la estructura familiar son los censos, casa por casa, citados en la nota 51.

[45] Se utilizaba la misma denominación para padre/hermano del padre y para hijo/hijo del hermano (véase Beltrán de Santa Rosa María, *Arte del idioma maya*, 233, y Philip Thompson, «Tekanto», 67-74, cuadros 2.1 a 2.5, para la terminología de parentesco). Thompson, «Tekanto», 105; Roys, «Personal Names of the Maya», 37-38, y Haviland, «Rules of Descent», señalan evidencias lingüísticas de descendencia bilateral, aunque reconocen la primacía de la organización patrilineal. La función de los matrilinajes, si existieron, sigue siendo oscura.

[46] Véase, por ejemplo, AEY, Tierras 1, núm. 18, Don Manuel Barnet con los indios Ciau, 1804. Este modelo de trabajo comunal explica las agrupaciones residenciales de gente emparentada por línea paterna en los ranchos dispersos: AA, Visitas pastorales 5, Padrón del curato de Sisal de Valladolid, 1784; Arreglos parroquiales 1, disputas sobre Xuxcab, 1784, Santa Rosa, 1789, y Xunabchen, 1804; AEY, Tierras 1, núm. 8A, Diligencias practicadas sobre nulidad de la venta del paraje Petcah, 1804; AA, Asuntos terminados 10, Exp. sobre Oxnachboc, 1810.

equipo es especialmente útil en la tala y quema del monte, y el grupo proporciona simultáneamente compañía y cierta seguridad. Al igual de lo que sucede con la caza, que los mayas también prefieren ejercer como un esfuerzo común a pequeña escala, el cultivo de la milpa exige a cada hombre permanecer largos periodos de tiempo en el monte, y sin duda resulta sensato así como más agradable poder disponer de unos cuantos compañeros en caso de accidente, enfermedad repentina o, especialmente, de mordedura de serpiente, a la que los mayas temen incluso más que al terrible pero sumamente esquivo jaguar.

La «brigada de milperos» de varones emparentados patrilateralmente funcionaba como la unidad típica de producción de alimentos en los tiempos coloniales, y probablemente lo era también desde mucho antes dondequiera que fuera practicada la agricultura de milpa. También es el origen más verosímil del sistema maya de posesión privada de la tierra. Los primeros testamentos y escrituras coloniales se refieren frecuentemente a «las tierras de los Couoh», o de los Pat u otros patrilinajes [47]. Aunque los propietarios individuales aparecen en documentos posteriores, los grupos de varones emparentados continuaron funcionando como unidades de tenencia de la tierra cuando menos hasta finales del siglo XVIII. La propiedad era claramente colectiva. Los miembros del grupo no tenían derecho independiente a parcelas individuales. Un caso que tiene relación con una disputa entre varios hermanos y sus tíos paternos sugiere que parte de las tierras podía ser vendida si el resto de los miembros lo consentía [48], pero hay que tener en cuenta que este pleito se produjo a finales de la época colonial y que puede perfectamente reflejar la influencia de la legislación española.

Además de la propiedad colectiva, la tierra se transmitía exclusivamente por vía masculina. Aunque las leyes españolas socavaron las pautas tradicionales de la herencia, las normas que regulaban la transmisión todavía son perceptibles en los testamentos que han sobrevivido. Las mujeres podían heredar las colmenas, los utensilios, ropajes y animales

[47] Documentos sobre demarcación de tierras, Tinum, 16 de marzo de 1569, en Títulos de Tabi; títulos de propiedad de Uman, 1557, en Títulos de Kisil; inspección de fronteras, provincia de Sotuta, 1545, en «Documentos de las Tierras de Sotuta», publicados por Roys, en *Titles of Ebtun*, 424-429. Aún pueden encontrarse designaciones parecidas en documentos legales fechados varios siglos después: véase, por ejemplo, AEY, Tierras 1, núm. 18, Escritura de venta, 22 de sep. de 1796, que especifica de este modo los límites de una propiedad: «al oriente un paraje nombrado Kuchecan y Panaba de D. Ygnacio Cocom; al poniente otro llamado Payum de los indios Chies; al norte otro llamado Takuch de los Cimees y al sur otro llamado Kolomhallun de los dichos Chies y otros linderos».

[48] AEY, Tierras 1, núm. 8A, Diligencias practicadas sobre nulidad de la venta del paraje llamado Petcah, 1804.

domésticos, pero si no había herederos varones, la tierra se solía transmitir a los maridos de las hijas o sobrinas supervivientes [49].

La familia extensa patrilineal era también una unidad residencial. Se supone que residencias múltiples de hasta veinte o treinta adultos y niños eran habituales en todas las tierras bajas mayas [50]. La residencia de la familia extensa continuó en vigor en los tiempos coloniales, aunque el tamaño de las familias era menor. Un censo efectuado en 1583 en uno de los barrios de Tizimin, por ejemplo, cataloga cincuenta y seis unidades residenciales, de las cuales sólo cuatro estaban compuestas por familias nucleares, y el promedio global era de 9,4 personas por unidad [51].

En ocasiones, la totalidad del grupo de parentesco vivía en una única casa grande. Pero era más frecuente que compartieran un agrupamiento residencial de viviendas, cada una de las cuales alojaba a una pareja con sus hijos y tal vez a algún pariente viudo. Ha habido cierta confusión acerca de los modos de residencia y de las obligaciones de parentesco debido a las pruebas documentales, que parecen sugerir que las parejas vivían con la familia de la esposa y también con la familia del esposo. De hecho, ambos tipos de residencia eran habituales, pero en fases distintas del ciclo de vida de la familia nuclear. El marido pagaba una especie de precio de la novia a los padres o al grupo de parentesco de la esposa, que para los macehuales de la época de la colonia tomó la forma de un año o más de trabajo inmediatamente antes o después del matrimonio [52] y que la práctica contemporánea ha traducido en bienes

[49] Landa, *Relación*, 99, sostiene que «y si eran todas hijas, heredaban los hermanos del padre o los más propincuos». Pero si el análisis de Haviland acerca de la sucesión dinástica del Tikal del periodo Clásico («Dynastic Genealogies from Tikal») es correcto, la práctica que puede percibirse en los testamentos coloniales en los que heredan los hijos políticos cuando no hay herederos varones puede ser una fórmula antigua, y no una innovación colonial.

[50] Fr. Lorenzo de Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548, en *Cartas de Indias*, 74; Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 43; Hellmuth, «Cholti-Lacandon (Chiapas) and Petén-Ytzá Agriculture», 438-440. Véanse también los primeros censos coloniales, citados en la nota 51.

[51] «Visita de García de Palacio, 1583». Para ver otros censos casa por casa, de la primera época de la colonia, consúltese Roys, Scholes, y Adams, «Report and Census», 14-22, y «Census and Inspection of the Town of Pencuyut, 1783»; AGN, Tierras 2726, núm. 6, Autos de visita del pueblo de Espita, 1583; Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 470-481, «Matrícula de Tixchel, 1569». Para un análisis de la organización de la familia extensa en un partido del centro de México hacia 1540, véase Carrasco, «Joint Family in Ancient Mexico».

[52] Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Chunhuhub, 1784: «Si son de primeras nupcias, ha de estar corriente en la casa de la novia el indio mozuelo haciendo servicio y amansándose los dos (como ellos dicen) para casarse». Véase también AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813, y Landa, *Relación*, 41, 101.

materiales [53]. Una vez que la novia había sido pagada, la pareja se trasladaba a la casa del padre del marido o al recinto residencial paterno, y la esposa y su trabajo pasaban a pertenecer desde entonces a la familia de su marido.

No es posible determinar hasta qué punto la familia extensa funcionaba como unidad económica individual. Puede haber muchos grados de cooperación y ayuda mutua que, sin llegar a poner todos los recursos en común, podrían intensificar el bienestar de los miembros de la familia e incrementar sus posibilidades de supervivencia. Las mujeres que compartían la misma residencia o complejo residencial seguramente compartían también algunas tareas domésticas, el cuidado de los niños pequeños, y tal vez incluso muchos de los utensilios y muebles. Es posible que las huertas, solares y graneros, así como la tierra, fueran de propiedad comunal.

En los tiempos de la colonia, la familia extensa funcionaba más como una cooperativa que como una empresa colectiva, y era un sistema de apoyo mutuo que comportaba derechos y obligaciones recíprocos, pero la propiedad de los bienes, con la excepción de las milpas, era individual. Era costumbre que los hombres intercambiaran trabajo en la construcción y reparación de las casas de los demás, pero también que mantuvieran vivendas separadas. Del mismo modo, aunque el ganado pudiera reunirse en manadas, los testamentos que han sobrevivido indican que los animales se poseían individualmente. No obstante, sería engañoso trazar una línea demasiado nítida entre la propiedad individual y la colectiva. Aun no siendo de propiedad comunal, el uso de un arma de fuego o un caballo podía ser compartido, y una petición de préstamo de un artículo estaría muy cerca de ser un imperativo.

La ayuda mutua en la necesidad era el cimiento de la organización familiar colonial, que puede ser comparada con una mutualidad de seguros. Sin esta amplia red de apoyo, ni las personas solteras o viudas ni aquellas que tuvieran un cónyuge inválido o ausente podrían tener esperanzas de sobrevivir, dada la estricta división sexual del trabajo. El núcleo de esta red de ayuda era la relación padre-hijo, y su soporte moral era el permanente compromiso del hijo respecto a los padres, que se extendía más allá de la muerte. Ocuparse del entierro adecuado de los progenitores y rendir homenaje a los antepasados están entre las obligaciones más inexcusables de muchas sociedades. Entre los mayas prehispánicos salta a la vista en los impresionantes monumentos funerarios erigidos en memoria de los gobernantes fallecidos y en las tumbas de la élite, repletas de objetos de valor. Las ofrendas de los macehuales

[53] Redfield, *Folk Culture of Yucatan*, 204, 213-216.

supervivientes eran mucho más humildes —principalmente comida servida en sencillos recipientes, destinada a alimentar a las almas en su viaje—, pero no menos obligatorias [54].

En vida, la obligación filial hacia el padre, que en cierto modo también se extendía hasta los tíos y los hermanos mayores (y probablemente a sus esposas), comprendía la estricta obediencia a la autoridad del padre y la responsabilidad del mantenimiento de los progenitores. En la mayoría de las sociedades agrarias premodernas los hijos son el único seguro de vejez. Los mayas comenzaban sus contribuciones a muy temprana edad. Los macehuales empezaban a participar en las tareas de la milpa y de la casa apenas echaban a andar, y desempeñaban ya tareas de adultos a los diez o doce años de edad [55]. El elemento recíproco en que estaba fundamentada la famila extensa aligeraba las cargas de las obligaciones filiales. Todos los herederos varones y sus esposas (cuyo trabajo había sido comprado a *sus* padres) eran igualmente responsables del mantenimiento de los padres, y el principio de descendencia por línea masculina era en parte una recompensa por su inversión [56]. En una casa comunal o en una agrupación residencial podían también recibir cierta ayuda de los mayores mientras estuvieran físicamente capacitados para ello, además de lo económico que resultaba compartir los bienes y utensilios del hogar.

La familia extensa patrilineal era la unidad de residencia preferida en los tiempos coloniales en las rancherías dispersas y también en el seno de pueblos más compactos, y me atrevería a decir que era la base de los agrupamientos residenciales semejantes que los estudios de modos de asentamiento han identificado en los niveles más bajos de integración territorial prehispánicos [57]. Al parecer, ha sido la subdivisión más pequeña en la que la sociedad maya podía fragmentarse y seguir conservando cierta apariencia de tal.

[54] Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias*, 79-167, sintetiza datos sobre tipos de enterramientos y ofrendas funerarias de 115 sitios excavados.

[55] AGN, Historia 498, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791, y Gobernador a la Audiencia de México, 20 de nov. de 1795, los cuales describen la contribución de los niños a la economía familiar como una explicación de la resistencia de los padres a la asistencia a las escuelas.

[56] En los testamentos coloniales se hacían, en ocasiones, distinciones entre los herederos (véase la nota 44), y esto quizá responda a la norma mencionada por Landa, *Relación*, 99, por la cual los hermanos heredaban igualmente, «salvo que al que más notablemente había ayudado a allegar la hacienda, dábanle su equivalencia».

[57] Los grupos dispersos que constan de cinco a doce vivendas que Willey y Bullard («Prehistoric Settlement Patterns», 368) denominan «agrupaciones» [«clusters»], parecen aproximarse a las rancherías y pequeños ranchos de los documentos coloniales (véase la nota 46).

Los lacandones, un grupo aislado de mayas no sometidos del suroeste de Chiapas, ofrecen un ejemplo de este nivel social básico: constituyen una especie de *ur-sociedad* (sociedad original) de los mayas de las tierras bajas, desprovista de todas las complejas superestructuras desarrolladas en el transcurso de los milenios de historia prehispánica, y a la vez carente en buena medida de posteriores añadidos europeos. La cultura material de los lacandones es una versión tosca y simplificada de la que ha podido reconstruirse como característica del Postclásico Tardío de Yucatán [58]. Su organización social ha quedado reducida a ese mínimo denominador común maya que es el pequeño grupo familiar emparentado patrilinealmente, no habiendo ninguna estructura reconocible que los integre [59]. Viven dispersos por el monte y únicamente mantienen vínculos de tipo informal con las familias vecinas, de las que obtienen compañeros matrimoniales y con las que intercambian invitaciones para asistir a importantes ceremonias. Pero, por lo demás, llevan una vida independiente. Cada familia tiene sus propias deidades, cuya custodia es una responsabilidad compartida y exclusiva del mismo grupo de varones emparentados que constituye el equipo de cazadores y milperos. Esta agrupación, junto con sus esposas e hijos, es la unidad básica de supervivencia al estilo maya, que asegura el esfuerzo cooperativo requerido para cubrir las necesidades gemelas del sustento material y de la protección divina, en este caso también reducida al nivel de los dioses familiares. Aunque podemos considerar a la familia extensa como el bloque constitutivo básico de la sociedad maya, sólo en el caso lacandón la vemos funcionando aisladamente. Por regla general ha sido tan sólo un componente de un grupo con base territorial más extenso: la comunidad.

Las comunidades pueden haber estado originalmente basadas en lazos de parentesco semejantes a los de las agrupaciones residenciales mencionadas más arriba. Los mayas yucatecos tenían alrededor de 250 patronímicos que tal vez fueran reflejo de algún tipo de división en linajes,

[58] Tozzer, *Comparative Study*, 1, 4, 36-38, considera que los lacandones son una rama de los mayas yucatecos, igual que los Petén Itzá, y por lo tanto, seguramente, un grupo inmigrante. J. Eric Thompson, «Proposal for Constituting a Maya Subgroup», 16-19, sostiene que son un grupo indígena independiente. La explicación más plausible tanto para para las marcadas similitudes como para las escasas diferencias que hay entre los lacandones y los mayas yucatecos modernos es la importante corriente de refugiados yucatecos que llegaron desde el norte tras la conquista, se fusionaron con la población local y finalmente acabaron por absorberla: véase la nota 58 del capítulo 2. Hellmuth, «Progreso y notas», considera que los lacandones modernos son en su totalidad una población compuesta por yucatecos emigrados tras la conquista.

[59] Sobre la organización social, la agricultura y cultura material, y los rituales religiosos basados en la unidad familar de los lacandones, véase Tozzer, *Comparative Study*, 38-39, 44-46, 51-73, 80-81, 104-150.

ya que los mayas afirmaban que cualquiera que tuviera el mismo patronímico pertenecía a la misma «familia» [60]. Sin embargo, no tenemos pruebas de ninguna organización de parentesco funcionalmente relevante más allá de la familia extensa.

La aparente sencillez del sistema de parentesco maya tal y como se revela en los documentos coloniales puede que no sea más que un reflejo de la ignorancia o indiferencia de los españoles. Su interés por las reglas de parentesco, como ocurría con muchos otros aspectos de la cultura maya, se limitaba al posible conflicto con las normas de conducta católicas romanas, particularmente los aspectos relacionados con el divorcio y la poligamia. Suponiendo que profundizaran en el sistema tradicional que generaba estos conflictos, no se preocuparon en absoluto por consignar sus descubrimientos. Podemos reconstruir ciertas reglas de descendencia y preferencia de compañeros matrimoniales a partir de datos lingüísticos y de los documentos parroquiales, como ha hecho Philip Thompson en su estudio sobre la población de Tekanto [61]. Pero estas reglas tan sólo definen cuáles son los lazos de afinidad y linealidad que son previsibles, y no las obligaciones y derechos que se derivan de ellos. Y nos interesa más el contenido que la forma de las redes de parentesco.

Solamente se mencionan dos características de un sistema de linajes como operativas en los tiempos de la conquista. Una de ellas era la prohibición de contraer matrimonio con alguien del mismo patronímico, regla que, de acuerdo con los documentos parroquiales, seguía siendo respetada. La otra era una norma por la cual cualquiera que viajara o se mudara de casa podía contar con la ayuda de cualquier otra persona que tuviera su mismo patronímico, aun cuando fuera un completo desconocido [62]. Esta costumbre no tendría sentido si los patronímicos representaran linajes que compartieran más o menos el mismo territorio. Por el contrario, lo que indica es que los linajes pudieron haber sido en algún momento sinónimos de divisiones territoriales, pero que las migraciones anteriores a la conquista ya habían descompuesto estas concentraciones geográficas y que la costumbre de ayudar a los forasteros con el mismo apellido era tan sólo una reliquia del antiguo sistema [63].

[60] Landa, *Relación*, 99. Véase Roys, «Personal Names of the Maya», 42-44, donde hay una lista de patronímicos conocidos extraídos de los documentos coloniales.

[61] Philip Thompson, «Tekanto», cap. 2. Véanse también Eggan, «The Maya Kinship System», sobre los matrimonios entre primos cruzados, y Haviland, «Rules of Descent», sobre la polémica entre descendencia bilineal y patrilineal.

[62] Landa, *Relación*, 99.

[63] Para los tiempos prehispánicos, sólo tenemos pruebas indirectas del tipo de migraciones fragmentadas tan características de los mayas de la colonia (véase el capítulo 7) en las referencias a la dispersión de poblaciones en los momentos de agitación: véase, por ejemplo, Roys, «Maya Katun Prophecies», 19-20, 25-26, y *Chumayel*, 136-141. Sin embargo, es mucho menos probable que estos movimientos se hayan conservado en la memoria colectiva que las migraciones de grupos enteros (como por ejemplo la de los itzáes, desde el norte de Yucatán hasta el Petén) que sí han quedado registradas en las crónicas y en la tradición oral; véase RY 1: 297, 2: 85, para las migraciones de comunidades enteras. La extensa distribución de patronímicos que era ya discernible en los primeros censos coloniales (véase la nota 51; Roys, desgraciadamente, ha mezclado los censos de 1583 y 1688 en su clasificación, en *Political Geography*, 9, cuadro 1) puede atribuirse en parte a las dislocaciones que se produjeron durante la conquista, pero sólo en parte.

Si existieron fratrías, mitades, clanes o algo equivalente al *calpulli* mexica o *ayllu* andino, la prueba todavía está por salir a la luz [64]. Mientras tanto, y a modo de hipótesis, debemos concluir que las agrupaciones sociales mayores que la familia extensa (que ha mantenido su vitalidad debido a su relativamente pequeño tamaño y a sus fuertes vínculos con el inalterable modo de producción alimentario) habían evolucionado del linaje a la localidad, a la comunidad de aldea o pueblo con base territorial, y a los distritos o barrios en que aquéllos estaban divididos. Tanto en uno como en otro nivel, la residencia común había reemplazado a la descendencia común como foco de fidelidad y como base para la definición de derechos y obligaciones, de roles y estatus.

La investigación de los principios organizativos de la sociedad maya empieza por el estudio del territorio común. En vista de los modos de asentamiento predominantes en las tierras bajas mayas, este principio suscita tantas preguntas como respuestas. Durante toda la historia conocida de la región, cierta proporción de la población ha vivido en agrupaciones residenciales físicamente separadas de los núcleos concentrados de los pueblos, pero de algún modo formaba parte de la comunidad [65]. El principio territorial no puede explicar los vínculos entre estas agrupaciones satélite y los pueblos, y tampoco la propia existencia de los pueblos. Y la intangible clave de la organización social maya se oculta en este nivel de jerarquía territorial.

El tema de la cohesión social en el nivel de las comunidades es radicalmente distinto del de la integración de las comunidades en provincias o estados. Esta última depende enteramente de las relaciones entre las élites gobernantes. Las redes comerciales que éstas controlaban (re-

[64] Becker, «Moieties in Ancient Mesoamerica», sugiere que el dualismo de los sistemas simbólicos mesoamericanos pudo estar vinculado a una estructuración política en mitades en el centro de México y, por extensión, en las tierras bajas mayas. La idea no es descabellada, pero carecemos de evidencia concreta.

[65] El predominio de este modelo, que consiste en un centro principal y en una periferia dispersa, parece universalmente aceptado, aunque no hay acuerdo acerca del tipo de organización sociopolítica que esta pauta expresa; véase, por ejemplo, Sanders, «Classic Maya Settlement Patterns», y Freidel, «The Political Economics of Residential Dispersion».

des de artículos de lujo que ellos mismos consumían), las conquistas que encabezaban y las alianzas que constituían eran decisiones y vínculos que podían llevarse adelante sin referencia alguna a la masa común de la población. La centralización no exigiría ninguna alteración en las ordenaciones sociales locales, ni tampoco que se fraguara ningún lazo entre los campesinos y nuevos señores, mientras se mantuviera la estructura estratificada de la comunidad. Estos cambios en la cúspide podían incrementar las cargas sobre los macehuales locales si, como ocurrió tras la conquista, se superponían nuevos tributos y cuotas de trabajo a las demandas de los gobernantes indígenas. Pero lo que nos interesa es el principio que subyace a estas contribuciones y la estructura estratificada que expresan, no su cantidad.

La familia extensa puede suministrar algunas de las claves de la organización de la comunidad, y en particular de los lazos verticales y horizontales que vinculaban el centro con la periferia y el campesinado con la nobleza. Sugiere un modelo basado en la misma premisa de que el propósito fundamental de la agrupación humana es la supervivencia. Nos encontramos con que los mayas constituían en la familia extensa grupos permanentes más grandes y complejos de lo estrictamente necesario para la conservación de la especie mediante la reproducción y la producción de alimentos, pero que no obstante proporcionaban ciertos beneficios en la preservación y mejora de la existencia. Tanto si estaba originalmente basada en lazos de parentesco como si no, la comunidad territorial puede ser considerada como una familia extensa con principios e incentivos semejantes y con una estructura similar. Esta estructura era a la vez corporativa y jerárquica.

Por definición, cualquier grupo social es corporativo hasta cierto punto; sin intereses y propósitos comunes sería simplemente una categoría de personas. Utilizo aquí el término corporativo para caracterizar un tipo de identificación particularmente estrecho y envolvente con el grupo, que se convierte en extensión de uno mismo. El individuo, más que como un simple afiliado al grupo, funciona masivamente como parte de él, y de su calidad de miembro no sólo se derivan la mayoría de sus derechos y obligaciones, sino también una permanente y total identidad social. Corporativo se equipara frecuentemente con igualitario. Pero estas dos categorías no son sinónimas, y tanto la raíz latina de la palabra como la significación que la ha rodeado sugieren lo contrario. La representación del *corpus* en la Iglesia cristiana, y también la del «cuerpo social» secular, ha tenido siempre cabeza y miembros. Aparentemente, los mayas no veían ninguna contradicción entre corporativo y jerárquico en su concepción de la sociedad en ninguno de sus niveles. La principal diferencia estribaba en que en el sistema social mayor la jerarquía de estatus y autoridad estaba (teóricamente) determinada por el nacimiento, y por consiguiente era fija, mientras que en las familias variaba a lo largo del tiempo dependiendo de la edad.

No quiero decir que los vínculos que había en la comunidad fueran tan fuertes como los de la familia extensa, pero sí que eran semejantes en su naturaleza. La comunidad también estaba planificada para funcionar como una sociedad anónima: se trataba de coordinar las fuerzas para fomentar el bien común y para repartir la carga y el riesgo del infortunio y de la calamidad individuales más equitativamente entre todos los miembros. La mayoría de los testimonios que tenemos de estas funciones de la comunidad proceden de la época colonial, cuando ya los fundamentos de la ayuda mutua habían sido fuertemente afectados. Con todo, eran perceptibles algunas de las ventajas tangibles de las redes de relaciones mayores en determinadas disposiciones contra las desventuras individuales y en una cierta variedad de proyectos cooperativos dirigidos por la élite de los cuales se beneficiaba toda la comunidad [66].

A pesar de que he comparado a la comunidad con una sociedad anónima, es imposible que podamos reconstruir el balance de beneficios y pérdidas de los accionistas. Es difícil evaluar la efectividad de estos esfuerzos cooperativos, y es imposible desde nuestra perspectiva valorar el alcance de las ventajas obtenidas a cambio de las constricciones sociales y de las cargas impositivas que trae aparejadas la inversión de los macehuales. Aun cuando este hipotético balance demostrara que, en términos puramente materiales, el campesino común o su familia se las hubieran apañado mejor por su cuenta, el asunto verdaderamente relevante es si ellos lo consideraban así. Debemos asumir que, por regla general, no lo hacían; pero también debemos incluir en el haber los dos esfuerzos cooperativos que probablemente eran considerados como los que rendían beneficios más altos sobre la inversión de los miembros de la comunidad. Uno de ellos era la actividad bélica y el otro el culto a los dioses, y estas actividades deben ser clasificadas entre las que provocan los vínculos sociales más potentes en cualquier sociedad.

La guerra y la mediación divina

Ha corrido mucha tinta histórica respecto a las causas y los efectos de guerras concretas, y bastante menos en relación al tema de la actividad bélica como tal, aunque ha sido mencionada frecuentemente en las

[66] Véase el capítulo 9, donde se hace un análisis de estos esfuerzos cooperativos en los ámbitos de la familia y la comunidad.

discusiones sobre los orígenes del estado [67]. En tanto se da por sentado que el principal motivo de la lucha armada ha sido la presión sobre la tierra, es difícil decir cómo puede haber contribuido a la evolución de sistemas sociopolíticos complejos allí donde la población no era lo suficientemente densa como para generar presiones semejantes. Pero, de hecho, se ha admitido durante mucho tiempo que la gente luchará prácticamente por cualquier motivo o conjunto de motivos posibles: «Por diversión y por beneficio, por el ganado y por la tierra, por la gloria y por la libertad, por el honor y por el botín» [68]. Aparte de su propósito más evidente, que es el de extender el dominio propio a costa de los vecinos, la guerra puede también ser una forma excelente de obtener ascendiente sobre los propios compañeros. La jefatura militar es suficiente de por sí, sin que sea necesario recurrir a ningún tipo de coerción física, y tampoco a la amenaza de ella, para someter a los subordinados. Todo lo que se necesita es que los súbditos estén convencidos de que la jefatura es necesaria o beneficiosa para sus propios intereses.

Cualesquiera que sean las causas que subyacen a la agresión organizada y cualquiera que sea el estímulo básico que está en la base del ritual religioso, los mayas, como la mayoría de las sociedades premodernas, dedicaban una gran parte de su tiempo a estas actividades. La antigua e idílica concepción de los mayas del periodo Clásico como la juventud de las flores amantes de la paz de la Mesoamérica prehispánica, está actualmente bastante desacreditada. La frecuente y generalizada actividad militar que supuestamente caracterizó al periodo Postclásico, y especialmente al momento inmediatamente anterior a la conquista española, se considera hoy regla general, al menos intermitentemente, en los periodos anteriores también. El prestigio social y la autoridad política estaban asociados a la jefatura militar en el arte del periodo Clásico, y es probable que las insignias militares de los señores mayas representados en la escultura y en la pintura procedan de una larga tradición de primacía de los asuntos militares [69]. Este predominio sigue siendo evidente en el título de jefe militar o capitán *(batab)* que detentaban los gobernantes territoriales locales —es decir, subprovinciales— en el Postclásico Tardío [70].

Los testimonios de fortificaciones en pueblos y ciudades en diversas partes de las tierras bajas mayas en el Clásico temprano sugieren que la defensa militar pudo ser perfectamente un estímulo para el desarrollo de concentraciones urbanas de diversa magnitud [71]. Como ya he señalado anteriormente, no es necesario que se produzca una presión demográfica global para poder explicar dichas concentraciones, ya que la redistribución de la población puede producir el mismo efecto. La contribución de la actividad bélica a una decisión semejante puede detectarse en otros lugares, como, por ejemplo, en la región de Swat, en Pakistán septentrional. Allí, una población relativamente dispersa se reunió en fortalezas y mantuvo en funcionamiento complicados sistemas de irrigación. Esta gente abandonó ciudades y regadíos y retornó a los asentamientos dispersos y a las técnicas de cultivo extensivo (sin que disminuyera la población total) cuando el establecimiento de la dominación colonial británica proporcionó la seguridad suficiente frente a las incursiones militares [72].

No sabemos si existió algún periodo de paz generalizada semejante en la historia de las tierras bajas mayas antes de la era colonial española. La hegemonía de algunas de las ciudades estado pudo verse acompañada de periodos de tranquilidad en determinadas zonas. La evidencia sugiere que estos agrupamientos políticos eran sumamente inestables. Pero las

---

[67] Véanse, entre otros estudios generales recientes, Webb, «The Flag Follows Trade»; Carneiro, «Political Expansion», y Lewis, «Warfare and the Origin of the State».

[68] Lewis, «Warfare and the Origin of the State», 208. Los ejemplos históricamente documentados de actividad bélica durante los periodos de baja densidad de población o incluso de caída demográfica son numerosos. Cowgill, «Teotihuacan, Internal Militarist Competition» considera que la guerra puede explicar mejor la desintegración —es decir, el «colapso» maya— que la integración sociopolítica, pero aduce motivos aceptables para el hecho de que la hegemonía territorial pueda operar independientemente de la presión de la población sobre la tierra (pero cf. Webster, «Warfare and the Evolution of Maya Civilization», y Ball, «The Rise of the Northern Maya Chiefdoms», 122-132).

[69] Se han reproducido relieves de estelas representando a los gobernantes mayas con atuendos militares en muchas publicaciones. Puede encontrarse una panorámica de conjunto en Graham y Van Euw, *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Para información sobre pinturas murales, véase Ruppert, Thompson y Proskouriakoff, *Bonampak*, 41-64, y figura 28.

[70] Aunque al parecer el batab (a menudo denominado «caudillo» o «capitán» por los españoles: véase, por ejemplo, RY 1: 210, 222, 2: 182) tenía un verdadero jefe militar *(nacom)* bajo sus órdenes, no cabe duda de que la dirección militar era una de sus principales funciones, y que uno de los atributos más importantes de su soberanía era la autoridad para convocar a sus súbditos para las campañas militares; Landa, *Relación*, 122-123; RY 1: 78, 89, 116, 137-138, 148, 149, 176, 187, 226, 270, 288, 2: 66, 185.

[71] Webster, *Defensive Earthworks at Becan*; Kurjack y Andrews, «Early Boundary Maintenance». Las fortificaciones de Tikal (Puleston y Callender, «Defensive Earthworks at Tikal») pueden fecharse en el Clásico temprano (Puleston, comunicación personal citada en Webster, «Warfare and the Evolution of Maya Civilization», 337). Véase también Matheny, «Maya Lowland Hydraulic Systems», acerca del foso y el sistema de fortificaciones de Edzna, en el suroeste de Campeche.

[72] Herston y Kessinger, «Toward a Paradigm for Peasant Economics», 9-10; Stein, *Innermost Asia* 1: 12. Blanton, *Monte Alban*, ofrece una explicación semejante para el asentamiento nucleado de Monte Alban, que creció aparentemente sin el estímulo de una presión de población generalizada y se abandonó cuando dejó de ser necesario para contrarrestar el poder de Teotihuacán.

largas temporadas de escaramuzas fronterizas y las maniobras generalizadas para conseguir una buena posición en las distintas provincias y entre ellas pudieron contribuir a la cohesión de unidades individuales en lucha abierta entre sí aun cuando la integración regional resultara deteriorada.

La guerra no tiene por qué ser una simple lucha por el control de la tierra. Puede tratarse perfectamente de un interés por la gente, ya que en muchas sociedades el control de la mano de obra ha sido la principal fuente y medida de la riqueza y el poder. Allí donde la gente es el recurso más escaso, y por lo tanto lo más valioso, su dominio será el principal incentivo de la expansión territorial, y los cautivos serán el botín más importante en las incursiones fronterizas. Ciertamente, la tierra como tal no era un motivo de la conquista española, y en el Postclásico tardío de Yucatán la captura de prisioneros para convertirlos en esclavos parece que fue uno de los principales incentivos de la actividad militar, y no un mero derivado [73].

Una fuente de conflicto intercomunitario e interprovincial frecuente cuando llegaron los españoles era la agresión personal —insultos, golpes, homicidio— contra cualquier miembro de un grupo vecino, con la correspondiente obligación del gobernante de la parte agraviada de vengar la ofensa castigando al grupo de los infractores [74]. Las referencias a este sistema de *vendetta* muestran que existía un concepto formalizado de gobierno que estaba basado en parte en las relaciones personales patrón-cliente, en el contexto de líneas de jefatura clánicas o feudales donde el señor territorial era responsable de la protección de sus vasallos/parientes a cambio de su lealtad y de su apoyo material.

El papel militar de la élite podría introducir un ángulo diferente, y para mí más plausible, en las explicaciones económicas discutidas anteriormente. Los gobernantes quizás no controlaron directamente la distribución de las mercancías básicas, como por ejemplo la sal, pero, gracias a su jefatura militar, lo que sí podían hacer era garantizar el acceso de sus súbditos a ellas.

Otros datos que apoyan la importancia de la actividad bélica en la organización social maya provienen de las tierras bajas del centro y el sur en el periodo comprendido entre el primer contacto con los españoles en la década de 1520 y la definitiva —aunque incompleta— conquista de la región a finales del siglo XVII. La región del Petén, en el norte de Guatemala, y los partidos circundantes, donde estuvieron ubicados muchos de los principales centros del periodo Clásico, parecen haber tenido una población considerablemente menor en el Postclásico y en la época colonial. A pesar de la inexistencia de presión demográfica sobre el total de la tierra disponible, los habitantes de estas regiones vivían agrupados en comunidades más o menos aglutinadas con fronteras reconocibles, y no en asentamientos dispersos con centros ceremoniales deshabitados o esparcidos en unidades completamente aisladas del tipo de las de los actuales lacandones. Ya estuvieran compuestas enteramente por mayas refugiados o no sometidos, o por una mezcla de ambos, todas las comunidades tenían la misma estructura sociopolítica básica (con *batabes*, y sumos sacerdotes y sus ayudantes) y una organización territorial semejante [75]. Algunos de los pueblos eran asentamientos fortificados bastante compactos, y tenemos ciertos indicios de que existían técnicas de cultivo intensivo que convivían con la agricultura de milpa [76]. Se podría sin duda atribuir estos sistemas a la fuerza de la costumbre. Pero existía un fuerte incentivo inmediato para el mantenimiento de estos hábitos y para la integración en sistemas político-militares más extensos bajo la autoridad de los señores itzáes y de otros «reyes» mencionados en los documentos españoles. El incentivo del que hablamos es el estado de guerra virtualmente permanente que reinaba en toda la región. Guerra contra los españoles, pero también, y sobre todo, entre unos y otros.

Los lacandones participaron en estos conflictos. Su actual organización, basada en campamentos familiares independientes, sin que existan pactos sociales defensivos más integradores, es menos una regresión a la conducta «normal» maya que una adaptación, en gran medida afortunada, al abrumador poder de los españoles. Renunciaron en última instancia a los placeres de la guerra con sus vecinos y a los grandes asentamientos complejos porque ambos atraían demasiado la atención de los españoles [77]. Además, una vez que los itzáes, sus principales enemigos,

[73] Sobre la captura de prisioneros para la obtención de esclavos como uno de los motivos básicos de la actividad bélica, véase Fr. Lorenzo de Bienvenida a la Corona, 10 de feb. de 1548, en *Cartas de Indias*, 70-80; Landa, *Relación*, 123; RY 1: 81, 89, 96, 130, 149, 257, 2: 161, 186, 209.

[74] RY 2: 66, 186, 209.

[75] Para información sobre la organización social, política y territorial que los soldados y frailes españoles encontraron en las regiones no sometidas del sur, véase el material citado en las notas 6, 7 y 10 del prólogo; Grant Jones, «Southern Lowland Maya Political Organization»; Hellmuth, «Some Notes on the Ytza», «Progreso y notas», y «Cholti-Lacandon (Chiapas) and Petén-Ytzá Agriculture»; J. Eric Thompson, «Proposal for Constituting a Maya Subgroup», 26-27, 34-36.

[76] Grant Jones, «Agriculture and Trade»; Hellmuth, «Cholti-Lacandon (Chiapas)».

[77] Los relatos españoles de los siglos XVIII y XIX sobre los encuentros con los «indios gentiles» de la región, citados en el prólogo, nota 13, nos muestran el valor adaptativo del pequeño asentamiento disperso. Véase también J. Eric Thompson, «Proposal for Constituting a Maya Subgroup», 19.

habían sido sometidos, cualquier continuidad en las hostilidades hubiera provocado las represalias de los españoles. Tanto si el completamente atomizado e indiferenciado sistema organizativo de los lacandones contemporáneos estuvo causado enteramente por las condiciones de la colonia como si fue resultado de otra respuesta al hostigamiento a que se vieron sometidos durante la explotación forestal que se produjo en el siglo XIX, lo que está claro es que la actividad bélica se convirtió más en un obstáculo que en una ayuda para la supervivencia.

La religión, si no es la fuerza de integración social más enérgica, sí es al menos la más constante. La guerra se detiene en ocasiones, pero lo sobrenatural conserva siempre su misterio y su poder. Los procesos de secularización que se han puesto en marcha en el mundo occidental no tienen parangón entre los mayas prehispánicos, en cuyas vidas la religión —tal y como nosotros la definimos— lo impregnaba todo. Esta afirmación está claramente atestiguada en los ejemplos arqueológico, pictórico y escrito, aunque aún estamos lejos de saber qué era lo que realmente significaba para los mayas esa rica profusión de imaginería visual y verbal.

Dejando aparte el contenido de las creencias y de los rituales mayas, está muy claro que poseían, entre otras funciones, un papel primordial en el mantenimiento de la sociedad a distintos niveles. Hay ciertos cultos generalizados que son parte de la configuración cultural distintiva que identificamos como maya. La adhesión común a estos cultos y las peregrinaciones religiosas que motivaban pudieron funcionar como un vehículo de integración tan importante como el intercambio económico. De hecho, el culto y el comercio a menudo pueden haber actuado como dos aspectos que se reforzaran mutuamente en una única red de comunicaciones [78]. En el nivel de las comunidades que constituyen el entramado

[78] La asociación entre comercio y peregrinación está bien documentada para la isla de Cozumel en el periodo Postclásico tardío: Landa, *Relación*, 109, 184; RY 2: 54; Cogolludo, Lib. 4, caps. 7 y 9; AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584. Véase también Miller, «The Maya and the Sea», y *On the Edge of the Sea*, capítulo 4, sobre los sitios de Tancah y Tulum, ubicados en la costa oriental. La idea de Friedel de que las ferias asociadas a peregrinaciones («Political Economics of Residential Dispersion», 378-382) eran el mecanismo integrador *más importante* entre los mayas clásicos es, por lo tanto, plausible, aunque también es posible la existencia de centros de culto sin ferias comerciales formalizadas. Es interesante destacar que, en muchas ocasiones, el elemento económico que subyace a los cultos y peregrinaciones no es tanto el comercio como el «tributo» u ofrendas al santuario sagrado, parte de las cuales puede ser redistribuida entre los donantes (véase, por ejemplo, Appadurai y Breckenridge, «The South Indian Temple»), aunque también pueden ser intercambiadas por otros «favores» divinos (véase, para la Europa medieval, Sumption, *Pilgrimage*, y Geary, «Ninth-Century Relic Trade»). Cualquiera que fuera el papel económico que pudieran tener en el pasado, las peregrinaciones que en la época de la conquista acudían a Chichen Itzá e Ikamal indican que entre los mayas los *santuarios* podían atraer devotos sin que fueran necesarias actividades comerciales.

cultural, cada pueblo parece haber tenido sus propias divinidades tutelares, que proporcionaban una base para la identidad comunitaria y un vínculo específico con lo sobrenatural [79].

Se ha llegado a sugerir que los propios gobernantes podían personificar este vínculo. La institución de la «monarquía divina» ha hecho su aparición en muchos otros momentos y en muchos otros lugares. A menudo cuesta distinguir a los señores de las deidades mayas en las efigies escultóricas y pictóricas. Es más que probable que esta fusión de identidades fuera intencionada, y que los recientes descubrimientos acerca del significado dinástico e histórico de muchos de los glifos y representaciones, más que negar las connotaciones sagradas de las antiguas interpretaciones, introduzcan otro nivel de significación en ellas [80]. Algunas de las representaciones de los gobernantes del periodo Clásico han sido interpretadas como no sólo simbólicas, sino realmente personificadoras de la divinidad en el seno de la comunidad de los hombres [81]. Aun cuando no fueran más que simples representantes o intermediarios, sin llegar a reclamar la ascendencia divina, los componentes de la élite disponían de un poderoso instrumento de legitimación de su autoridad temporal. Gran parte de esta imaginería quizá sólo fue accesible a las propias élites, que aparecían representadas en murales, esculturas, códices

[79] Véase Miller, *On the Edge of the Sea*, capítulo 4, sobre las divinidades tutelares de Yucatán oriental. Los dioses locales a los que se hace referencia en el Postclásico, probablemente antepasados divinizados de los linajes, pueden haber sido un innovación tardía y de origen extranjero, pero la idea del culto a los antepasados entre los linajes gobernantes del periodo Clásico también ha sido postulada por muchos autores (véase la nota 81 de este capítulo), y es posible que los «glifos emblema» vinculados a lugares concretos (Berlin, «El glifo 'emblema' en las inscripciones mayas», y Marcus, *Emblem and State*) representen a dioses tutelares.

[80] Entre las principales contribuciones a estas nuevas interpretaciones están: Proskouriakoff, «Historical Implications of a Pattern of Dates» e «Historical Data in the Inscriptions»; Coggins, «Painting and Drawing Styles»; Christopher Jones, «Inauguration Dates»; Kelley, «Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence», y varios de los trabajos que están en Merle Greene Robertson, *Primera Mesa Redonda de Palenque*, y *Art, Iconography and Dynastic History*. Se pone especial énfasis en las dinastías en Kubler, *Studies in Classic Maya iconography*, sobre todo en 10-28.

[81] Véase Schele, «Accesion Iconography of Chan-Bahlum», y J. Eric Thompson, «Maya Rulers of the Classic Period». Esta idea va más allá que la antigua y quizá todavía más aceptada noción de la deificación de los gobernantes después de su muerte o en el momento de producirse, y del culto generalizado a los antepasados fomentado por los linajes gobernantes; véase Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias*, 188-192; J. Eric Thompson, *Maya History and Religion*, 314-319; Michael Coe, «Death and the Ancient Maya».

y cerámica policromada que la inmensa mayoría de los mayas rara vez podía ver y no comprendía más que de un modo confuso. Pero ahora sabemos, gracias al estudio de sociedades mejor documentadas con una estructura semejante, que un sistema de creencias puede resultar verosímil y convincente para la gente común sin la comprensión de todas las sutilezas teológicas.

Una antigua interpretación del desarrollo histórico de las tierras bajas mayas sostiene que la élite estaba compuesta esencialmente por dirigentes sacerdotales que habrían obtenido su ascendencia gracias a sus especializados conocimientos astronómicos. Estos hipotéticos primeros dirigentes serían aquellos que fueron lo suficientemente inteligentes como para saber observar y discernir las regularidades de los movimientos astrales y de las variaciones estacionales e impresionar así a sus compañeros campesinos con su capacidad para predecir las repeticiones [82]. Aunque esta explicación intelectualista ha sido eclipsada recientemente por modelos ecológicos y demográficos, estas teorías no tienen por qué ser mutuamente excluyentes. Sería absurdo reducir la intensa preocupación (uno está tentado de decir obsesiva) de la élite por la medición del tiempo a un simple mecanismo de control social. Pero esta afirmación no contradice el hecho de que el poder político sea una de las consecuencias de este conocimiento esotérico de los calendarios y de la astronomía, que es un indicador de intimidad con las fuerzas sobrenaturales y de control sobre ellas. Entre estas fuerzas, la que sin duda era más interesante para los campesinos era aquella que controlaba las alternancias estacionales del verano y del invierno, de los periodos de lluvias y de secas. La experiencia pasada no es necesariamente una garantía de que los días vuelvan a alargarse de nuevo ni de que retornen las lluvias que sustentan la vida. Si tenemos en cuenta tanto algunos pasajes de las crónicas prehispánicas como los documentos coloniales, los mayas de las tierras bajas tenían motivos suficientes como para mostrarse inquietos respecto a la puntual llegada de las lluvias [83].

Es posible que la intensa preocupación por la muerte y por el renacimiento, por el paso del tiempo, por la consignación del pasado y por la predicción del futuro, la noción del tiempo como una «carga» que los dioses soportaban con la ayuda de los hombres, y la creencia en la eficacia de los sacrificios y de la panoplia de rituales propiciatorios, estuvieran confinadas a la élite maya [84] y dejaran al campesinado perplejo

[82] J. Eric Thompson, *Rise and Fall of Maya Civilization*, 81, 264.
[83] Sobre las sequías coloniales y anteriores a la conquista, véanse la nota 10 y el cuadro 2.2. del capítulo 2.
[84] El capítulo 10 se ocupa de la cosmología maya.



6. *Estela 8, Seibal, Petén, Guatemala, fechada en el año 869 d. C. Representa a un dirigente maya que sostiene en su mano derecha la cabeza de una deidad (el dios K); además de la indumentaria militar, la figura lleva los emblemas del jaguar (mitones y sandalias), símbolo de soberanía.* (Foto de Arthur G. Miller.)

o indiferente. Es igualmente posible que la estructura básica de los símbolos y rituales estuviera integrada y fuera compartida por todos los niveles de la sociedad, aunque con distintos grados de comprensión. Como es imposible verificar ninguna de las interpretaciones a estas alturas, sólo la autoridad de los ejemplos históricamente documentados [85] y el mayor potencial explicativo que tienen para el caso maya apoyan la elección de esta última posiblidad.

Pretender separar la función sagrada de las funciones militar, económica y política de la élite sería inútil; intentar asignarles un orden de prioridad lo sería incluso más. Parecen haber estado entremezcladas, aunque tenemos pruebas de que en el periodo del contacto se estaba produciendo una cierta especialización en el seno de la esfera religiosa. El papel que asumían los señores mayas, como ha sucedido con otros muchos gobernantes territoriales, era el de patriarca a gran escala, como el cabeza de la familia extensa lacandona. Ejercían su autoridad y tenían la responsabilidad de velar por la prosperidad del grupo, y esta responsabilidad comprendía tanto la propiciación de los dioses en nombre del grupo como la dirección de las actividades indispensables para la supervivencia material [86].

Los orígenes de específicos centros de población en los que los mayas se congregaban pueden ser, del mismo modo, diversos. Paul Wheatley subraya la fuerza centrípeta ejercida por la religión. Al desarrollar la teoría sobre el origen de las ciudades en el mundo clásico mediterráneo formulada por Fustel de Coulanges, concibe la urbanización como universalmente emanada de la evolución de los santuarios sagrados en centros ceremoniales. También considera que la diferenciación social y económica y el poder político son consecuencia, al menos en los primeros momentos, del crecimiento de un sacerdocio especializado [87].

Los orígenes de la organización social de los mayas de las tierras bajas se seguirán debatiendo durante mucho tiempo. Es posible que estén en algún otro lugar —en las tierras altas, en un entorno físico muy diferente— y también que gran parte del estímulo para el posterior desarrollo viniera del mismo lugar, a través de la expansión proveniente del centro de México, que aportó modelos y estímulos para el crecimien-

[85] Aunque no está probado, este es al menos el principio que conforma los estudios sobre otras sociedades en las que los vínculos de los gobernantes con lo sagrado son la base de su poder secular: por ejemplo, Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*; Geertz, *Negara*; Beidelman, «Swazi Royal Ritual».

[86] Acerca de los papeles protector y mediador de la élite maya, véanse los capítulos 9 y 11.

[87] Wheatley, *Pivot of the Four Quarters*, 225, 267, 302-311.

to de la complejidad y de la centralización [88]. Aun suponiendo que esto fuera realmente así, todavía tendríamos que explicar el mantenimiento de este orden sociopolítico. Cualesquiera que fueran sus orígenes, los estados mayas prehispánicos funcionaban como focos de defensa militar y de ceremonial religioso organizados y dirigidos por la élite gobernante. Esta función dual, que garantizaba la supervivencia del grupo ante la amenaza de los vecinos agresivos y de los poderes sobrenaturales (que representaban un peligro aún mayor para la seguridad), es para mí la base más plausible de la articulación social que mantenía a los mayas agrupados a pesar de la fuerza centrífuga que ejercía el medio ambiente abierto y redundante.

Debemos considerar la organización social más como un proceso que como una condición adquirida. Los lazos de reciprocidad, cooperación y protección mutuas que mantenían unidos a los mayas en comunidades más o menos delimitadas y más o menos jerarquizadas, no fueron establecidos en un momento dado quedando así fijados para siempre. Fuera de la utopía, la identificación de los intereses colectivos de la sociedad —el bien común— con el interés propio percibido individualmente por los miembros nunca será perfecta. Existirá entre ambos aspectos una tensión dinámica, y el equilibrio será particularmente precario en sociedades como la de las tierras bajas mayas, donde el marco natural refuerza cualquier tendencia a la fisión.

El escenario natural se conservó sin modificaciones sustanciales a lo largo de toda la historia maya hasta la llegada de las haciendas de henequén en el siglo XIX, que transformaron gran parte del paisaje en los sectores occidental y centro-septentrional de la península. De este modo, la facilidad de la fragmentación permaneció constante. Pero las fuerzas culturales que condicionaban la cohesión social y territorial han oscilado y han provocado avances y retrocesos discernibles en el grado de integración sociopolítica. Cualquiera que fuera la dirección en la que la sociedad maya estuviera moviéndose por su propio impulso, la conquista y la colonización españolas generaron tensiones en lo que, en el mejor de los casos, parece haber sido un débil conjunto de vínculos sociales.

[88] Véanse Sanders y Price, *Mesoamerica*, y Barbara Price, «Secondary State Formation».

5. La creación de la comunidad colonial

En toda Mesoamérica y en los Andes, los españoles encontraron un tipo de organización sociopolítica similar a la de los mayas de las tierras bajas. Es una organización que facilitaba la conquista militar y que incrementaba las recompensas materiales que podían obtenerse de ella. En lugar de toparse con pequeñas y esquivas bandas que tuvieran que ser acorraladas e instruidas —con éxito desigual— para tolerar las presiones de la vida «civilizada» en las misiones fronterizas, lo que había eran densas poblaciones de agricultores sedentarios que ya estaban unificadas en comunidades estables que sucesivamente habían estado integradas en sistemas políticos más amplios. Y el campesinado ya estaba acostumbrado a aceptar y obedecer a una clase privilegiada de gobernantes y a los funcionarios, guerreros y artesanos que estaban a su servicio. Los españoles sólo tuvieron que instalarse en la cúspide de la pirámide y disponerse a recoger los frutos de la conquista.

Esto o algo parecido debió de parecerles a las primeras partidas de conquistadores. Las nuevas actividades económicas, las políticas misioneras y las fuertes pérdidas demográficas provocaron trastornos en el orden social indígena que fueron mucho más allá de la simple sustitución de los gobernantes de la cúspide de la pirámide. Pero aun cuando no se hubieran producido estos cambios, la consolidación de los beneficios obtenidos mediante la conquista militar requería cierta modificación básica del sistema indígena. En particular, se consideraba que la organización jerárquica de las provincias y estados que había facilitado la imposición

del dominio colonial era mucho menos favorable para su mantenimiento. Los españoles, en los primeros años que siguieron a la conquista, eran perfectamente conscientes en todos lados de la fragilidad de su dominio, estando como estaban tan enormemente superados en número por una población conquistada que de ningún modo estaba resignada a la derrota. Para consolidar su dominio, los españoles tenían que dividir las estructuras indígenas más estables, a través de las cuales podía canalizarse el descontento y organizarse la resistencia, en unidades más pequeñas y fácilmente controlables.

La fragmentación

La fragmentación de la sociedad indígena no tuvo que ir en Yucatán tan lejos como en el centro de México o el Perú, donde los estados regionales habían sido integrados en grandes sistemas imperiales. En los tiempos de la conquista, Yucatán estaba dividido en dieciséis o más provincias, que constituían una única unidad cultural y lingüística pero eran entidades políticamente independientes [1]. Aquí ya no existía ningún tipo de organización o capital suprarregional, aunque la memoria de la Liga de Mayapan, que había unificado una gran parte de la región desde finales del siglo XIII hasta 1441, estaba aún viva, y la tradición de la antigua hegemonía de Chichen Itzá seguía reflejándose en su condición de centro de peregrinación [2].

Ralph Roys ha identificado tres formas de organización territorial: primero, provincias bajo el dominio centralizado de un solo señor, el *halach uinic;* segundo, confederaciones dominadas por un solo linaje, y tercero, confederaciones con un grado de integración menor constituidas por pequeños grupos aliados que cooperaban habitualmente en política exterior, pero que por lo demás mantenían su autonomía y su igualdad [3]. Este esquema no hace justicia a las complejas y sumamente fluidas con-

[1] Esta delimitación, según Roys, *Political Geography*, es algo arbitraria para la parte meridional de la península. Está incluida la provincia de Champoton, donde se habla chontal, pero no la de Acalan (véase Roys y Scholes, *Maya-Chontal*), y Chetumal se define como provincia fundándose en una evidencia tan escasa como la que hay para la región central, que ha sido omitida (véase Grant Jones, «Last Maya Frontiers»).

[2] Sobre el recuerdo de Mayapan, véase Roys, «Literary Sources», y Documentos sobre demarcación de tierras, Tinum, 16 de marzo de 1569, en TUL, Documentos de Tabi. Sobre las peregrinaciones a Chichen Itzá, véase AGI, México 104, Probanza de Gaspar Antonio Chi; Landa, *Relación*, 54, 109, 180-182, 184; RY 2: 24-26; Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 135-162, Información hecha en el pueblo de Homun, sep. de 1562.

[3] Roys, *Political Geography*, 6.

diciones existentes en la época de la conquista, que un continuo de sutiles gradaciones entre el gobierno centralizado y las agrupaciones casuales y provisionales podría representar con mayor exactitud. Algunos *halach uinicob* ejercían un fuerte control sobre sus territorios y otros debieron de ser simplemente *primus inter pares*. Ciertos linajes —por ejemplo, los Chel de Ahkinchel— estaban cerca de ejercer un gobierno centralizado o al menos coordinado, mientras que los Cupul estaban tan dispuestos a las luchas internas como a la unificación contra una provincia vecina [4].

Dos consideraciones sobre la estructura geopolítica son relevantes en este momento. Una de ellas es que las provincias eran, a pesar del flujo de agrupaciones políticas y de las variaciones en los grados de cohesión, algo más que alianzas fortuitas de pueblos. Todas ellas poseían vínculos internos de algún tipo y también fronteras provinciales, que podían reajustarse mediante la guerra o el arbitraje, pero que de todas maneras eran reconocidas como fronteras. La otra es que estos vínculos eran por lo general de naturaleza jerárquica, e implicaban una ordenación de los pueblos en el nivel subprovincial, dejando aparte lo unificada o desestructurada que pudiera estar la entidad superior [5].

Confirmando la autoridad de todos los señores indígenas que convenían en aceptar la soberanía española en todos los niveles de la jerarquía política, los conquistadores aparentemente estaban perpetuando e incluso reforzando la totalidad del sistema político y territorial preexistente. Este efecto fue sólo temporal. No hay pruebas de que la organización supracomunitaria fuera activamente reprimida. Su disolución fue más bien una consecuencia inevitable de la estructura administrativa que los españoles impusieron. Convirtieron cada comunidad en una unidad administrativa completamente autónoma, la «república de indios» [6], y al negociar separada e igualitariamente con cada comunidad y su gobernante, ignorando sin más la estructura jerárquica y las cadenas de mando existentes, permitieron que se marchitaran [7].

[4] Sobre los Chel, véase Landa, *Relación*, 40, 52-53; RY 1: 193-194, 68-269; Roys, *Political Geography*, 79-91. Sobre los Cupul, RY 2: 5, 23, 43, 53-54, 86, 129, 150, 161; Roys, *Political Geography*, 113-134. Véase también AGI, Patronato 65, núm. 2, ramo 1, Probanza de Francisco de Montejo (hijo), 1563, y, para más información acerca de la organización política del Postclásico, véase el capítulo 8.

[5] Los *sacbes* (calzadas) mayas constituyen una evidencia arqueológica de los antiguos vínculos jerárquicos, que son semejantes a los que nos revelan las fuentes documentales: Kurjack y Garza T., «Pre-Columbian Community Form», 300-302.

[6] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 32-57, 166-172, describe para el valle de México la fragmentación de las unidades políticas y el desarrollo del gobierno articulado en torno a los cabildos de estilo español que fue introducido en Yucatán por el visitador Tomás López (véanse Ordenanzas de López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19, y Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, 10, 21). El nuevo sistema político no prohibió expresamente las estructuras supracomunitarias. Sencillamente las ignoró.

El sistema de encomiendas no estimulaba los lazos intercomunitarios tradicionales. La mayoría de las concesiones consistían en un solo pueblo, y aquellas que originalmente unificaban a un grupo de pueblos vecinos en una sola encomienda eran, a medida que pasaban los años, divididas y reconstruidas en amalgamas variopintas de pueblos, o incluso de fracciones de pueblos, localizados en distintos puntos de la península [8]. Es difícil creer que esta confusión no fuera deliberada, que no fuera un intento de minar tanto las ambiciones territoriales de los encomenderos como la cohesión territorial de los mayas. Y realmente se consiguió. A medida que las encomiendas se fueron convirtiendo en concesiones más estrictamente monetarias, sin derechos sobre la mano de obra ni responsabilidad sobre el control militar y la administración civil, la principal preocupación de los encomenderos pasó a ser la cuantía de la renta, que dependía más del total de población tributaria que había en los componentes de la concesión que de la ubicación exacta de las encomiendas. Aun cuando muchos pueblos permanecieran agrupados y a la vez coincidieran con una agrupación prehispánica de algún tipo, cada uno de ellos negociaba con su encomendero del mismo modo que lo hacía con las autoridades civiles, es decir, como unidad autónoma con su propia cuota de tributos, que pagaba separadamente.

Dejando aparte cualquier interés colonial específico, la simple imposición de una autoridad centralizada pudo provocar en sí misma, y sin tener en cuenta las intenciones de los españoles, la fragmentación de las unidades políticas más extensas que poseían los mayas (que en cualquier caso parecen haber sido bastante inestables). Del mismo modo que la integración supranacional promovida por la Comunidad Económica Europea ha estimulado el surgimiento del separatismo regional latente, la creación de un estado colonial, y especialmente la supresión de la actividad bélica dentro de sus fronteras, pudo fomentar la descomposición de la sociedad maya en su unidad más fundamental, la comunidad, porque los incentivos para asociarse en provincias y subprovincias ya no existían. En otras palabras, la integración en un nivel puede promover la desintegración en otro.

[7] Estos tratos individuales e igualitarios pueden percibirse en gran variedad de fuentes relativas al gobierno indígena y a la recaudación de tributos fechadas en las primeras fases de la colonia, además de en las Ordenanzas de López, 1552; véase «Visita de García de Palacio, 1583»; AGN, Tierras 2726, núm. 6, Autos de visita del pueblo de Espita, 1583, y AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584.

[8] García Bernal, *Yucatán*, 479-548, enumera las concesiones conocidas de encomiendas para el periodo, 1549-1700.

La única excepción a la total fragmentación de la sociedad maya en comunidades iguales e independientes fueron las unidades eclesiásticas constituidas por las parroquias: las «doctrinas» franciscanas y los curatos secularizados. Cada parroquia tenía una cabecera, o pueblo principal, donde residía el doctrinero, o cura, y una o más poblaciones subordinadas, llamadas en Yucatán «visitas» [9]. Cada visita tenía su propia iglesia, que era atendida por el cura en su gira a caballo o, en algunas de las grandes parroquias secularizadas de los últimos tiempos de la época colonial, por un sacerdote residente que era teniente de cura. Al organizar las doctrinas poco después de la conquista, los franciscanos parece que respetaron los límites jurisdiccionales indígenas, como puede observarse, por ejemplo, en la lista de parroquias (veintitrés franciscanas y cuatro seculares) y de pueblos que las componían que se efectuó en 1582 [10]. Algunas de las parroquias se correspondían exactamente con pequeñas provincias que existían en los momentos anteriores a la conquista —por ejemplo, Sotuta e Ichmul (Cochuah)—. En las despobladas regiones del sur y el oriente, tendieron a agregar todas o la mayoría de las provincias periféricas; Champoton, por ejemplo, fue anexionada a Campeche, y el norte de Cupul fue unido con Chikinchel para constituir Tizimin. En cambio, las grandes y densamente pobladas provincias del norte y el occidente fueron divididas en dos, tres o cuatro doctrinas, aunque éstas correspondían generalmente a divisiones subprovinciales ya existentes.

Dentro de las parroquias también se conservaron las relaciones jerárquicas. Las primeras cabeceras estuvieron en su mayor parte establecidas en los principales centros indígenas, como Mani, Sotuta, Hocaba, Sisal (Saçi) y Chancenote, donde tenían su residencia los principales señores mayas de dichas regiones. Hay muchas consideraciones que pueden combinarse para justificar esta decisión. Estos centros respondían a la distribución general de la población y, por ello, representaban el despliegue más eficaz del pequeño número de misioneros. Por otro lado, la variación de la soberanía espiritual podía expresarse más enérgicamente mediante la sustitución de las principales estructuras paganas (que además podían proporcionar parte del material de construcción) por iglesias y conventos cristianos [11]. Además, los frailes, igual que los españoles laicos, eran perfectamente conscientes de que era preferible y más prudente operar a través de la estructura indígena existente que intentar sustituirla.

[9] Véase Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 102-119, 372-376, sobre la organización en cabecera-sujeto de las parroquias del centro de México.

[10] DHY 2: 55-65, Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582.

[11] Este es el tema principal de Roys, «Conquest Sites».

La desintegración de la organización política provincial se produjo a medida que fue muriendo la generación de señores mayas cuyas actitudes y hábitos se habían fraguado antes de la conquista. Mientras vivieron y mientras el sistema administrativo colonial fue aún embrionario, los principales gobernantes territoriales continuaron ejerciendo su autoridad sobre sus dominios tradicionales y representándolos en los asuntos exteriores. Ciertos documentos relativos a los asentamientos fronterizos entre provincias en los primeros momentos de la conquista y las negociaciones con los españoles respecto a asuntos como el tributo o la evangelización revelan este ordenamiento jerárquico entre los señores indígenas y la continuidad de la preeminencia de los gobernantes provinciales [12]. En Campeche sudoccidental, don Pablo Paxbolon, un señor provincial, consiguió no sólo conservar su dominio territorial (aunque de hecho fue reubicado en otra zona), sino que extendió su poder bastante hacia el interior, incorporando bajo su mando nuevos pueblos y muchos fugitivos mayas provenientes del norte y que no habían estado nunca antes bajo su autoridad [13].

El caso de Paxbolon fue excepcional, ya que supo combinar el espíritu expansionista y emprendedor de sus antepasados «putun» con un despierto cálculo de cómo favorecer sus intereses cooperando con los españoles. Por lo general, en el momento en el que ya la primera generación colonial había sustituido a los gobernantes de transición, su autoridad estaba quedando reducida a la soberanía sobre la limitada y uniforme esfera de las repúblicas de indios. El sucesor de un *halach uinic* de la categoría de Nachi Cocom podía conservar el título prehispánico de señor de Sotuta, pero esta designación y otras similares llegaron poco a poco a significar su autoridad sólo sobre la población principal, y no sobre la totalidad de la provincia. Cierto poder de persuasión más amplio y un considerable prestigio continuaron acumulándose en la persona de los herederos de estos señores provinciales durante algún tiempo [14]. So-

[12] Para las sentencias sobre lindes, véanse los Documentos de tierras de Sotuta, 1545, en Roys, *Titles of Ebtun*, 424-427; Tratado de Mani, 1557, en Roys, *Indian Background*, 185-190, Títulos de Uman, 1557, en Títulos de Kisil. Sobre jerarquías territoriales en los tratos con los españoles, véase, por ejemplo, Lizana, *Historia de Yucatán*, 55-56, y los diversos relatos indígenas sobre la conquista y los primeros años de la colonia (por ejemplo, Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*) citados en la nota 15 del prólogo.

[13] Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 175-178, 185-250, 254-264.

[14] Los juicios por idolatría de Landa, en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada*, aportan abundante información sobre el poder que todavía tenían los gobernantes Cocom, Xiu y Huit durante la década de transición de 1560 (véase especialmente 1: 71-129, 135-162). Sobre la familia Chan de la antigua provincia de Tases, véase AGI, México 140, Probanza de D. Juan Chan, 1601; sobre la familia Xiu, AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos criminales, Tekax, 1610. Roys, *Indian Background*, 129-171, resume la historia colonial de

bre el papel, y en cierta medida también en la práctica, habían sido reducidos a la categoría de *batabes;* esto es, se convirtieron en dirigentes y representantes de una única comunidad, aunque se tratara de una cabecera y durante un tiempo de la cabecera más grande e importante del partido.

La organización de la administración parroquial ayudó a que se conservaran ciertos vestigios de la vieja estructura jerárquica. Aunque las visitas tenían sus propias iglesias y eran, por lo tanto, centros ceremoniales por derecho propio, tenían ciertas obligaciones con la cabecera que esta última no tenía que corresponder. La gente que vivía en las visitas tenía que contribuir con materiales y mano de obra a la construcción, ampliación o reparación de las iglesias de la cabecera. Cuando, en una ocasión, un cura intentó romper este principio jerárquico y solicitó la ayuda de la cabecera de su parroquia para reconstruir la iglesia de una visita, se encontró con una firme y aparentemente eficaz oposición [15].

Habitualmente, los habitantes de las visitas asistían a misa en sus propias iglesias. Pero en días festivos concretos, toda la población de la parroquia tenía que reunirse en la cabecera, excepto aquellos que estaban eximidos por enfermedad o vejez. Estos días concretos establecidos variaban de unas parroquias a otras, pero solían comprender la fiesta del santo patrono de la cabecera, el Corpus Christi y el Jueves Santo [16].

Ciertas comunidades conservan todavía vestigios de esta vieja relación, aun en casos en los que la antigua población subordinada es actualmente una parroquia independiente. Esta conexión se expresa en la visita de uno de los santos de la comunidad subordinada para rendir homenaje al santo de la cabecera o antigua cabecera. Así, Nuestra Señora de Tetiz, un pequeño pueblo ubicado al noroeste de Mérida, es llevada en solemne procesión —provista de un sombrero de paja que la protege del sol— durante un trayecto de diez kilómetros para rendir

los Xiu basándose en los documentos de la propia familia, que están en el Peabody Museum, Harvard University.

[15] AGN, Historia 498, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Pleito... partido de la costa, 1790. He encontrado referencias a una cédula real que eximía a los habitantes de las visitas de la obligación de contribuir con trabajo y materiales a las iglesias de la cabecera (por ejemplo, AA, Oficios y decretos 6, cura de Nabalam al Obispo, 26 de junio de 1807), pero esta práctica, pese a todo, continuó produciéndose (véase, por ejemplo, AA, Libro de cuentas de fábrica, Seybacabecera, 1798-1827).

[16] Los días de visita de la mayoría de las parroquias están recogidos en AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784. También hay datos que apuntan a que las visitas pudieron verse obligadas a colaborar en la financiación de las fiestas de los santos patronos de las cabeceras: AA, Real cedulario 5, Actas del capítulo provincial, mayo de 1657.

homenaje a Nuestra Señora de Hunucma, que en los tiempos de la conquista era pueblo principal de la zona y que fue cabecera parroquial durante toda la época colonial.

Desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana, las dos imágenes representan a la misma Reina de los Cielos y, por lo tanto, tienen el mismo rango, pero en términos locales una de ellas, como la comunidad que representa, tiene primacía sobre la otra. Del mismo modo, Cristo debería tener primacía sobre todos los santos, incluyendo a su madre, pero esto no ocurre necesariamente en la cosmología local. El «Cristo negro» de Sitilpech hace una peregrinación anual, acompañado por los habitantes de la comunidad, al santuario de la Virgen de Izamal, que era la cabecera parroquial colonial, y también la sede de la santa patrona de todo Yucatán (así como un importante santuario prehispánico). La ruta sigue un antiguo *sacbe*, o calzada ceremonial, y tradicionalmente el Cristo de Sitilpech interrumpe su viaje para descansar en una pequeña capilla erigida expresamente para ese propósito enfrente de una ceiba (árbol sagrado en la cosmología prehispánica) próxima a Izamal. Posteriormente continúa su camino y presenta sus respetos a Nuestra Señora, cuyo santuario está ubicado en una imponente iglesia franciscana construida poco después de la conquista en la base de una de las dos principales pirámides de Izamal [17].

Tanto Tetiz como Sitilpech han sido poblaciones de rango subordinado desde al menos el inicio de la evangelización, y posiblemente estas visitas de los santos «subordinados» son prolongación de un antiguo rito de homenaje de las deidades tutelares mediante el cual se expresaba y reforzaba la integración regional jerarquizada. Visitas de santos semejantes que han sido documentadas en el altiplano del centro de México y de Chiapas se han interpretado como expresiones simbólicas de la antigua subordinación política [18]. Los documentos coloniales dan poca información sobre este tipo de visitas en Yucatán, mencionando sólo su existencia. Como ocurría con muchos de los rituales que se observaban en las fiestas y que serán discutidos en capítulos posteriores, se trataba de actividades exclusivamente mayas basadas en la tradición local, probablemente anterior a la época de la conquista, y el clero ni prestaba

[17] Lizana, *Historia de Yucatán*, 10-31v, es la principal fuente sobre las construcciones sagradas, rituales y santos-deidades de Izamal, tanto prehispánicos como cristianos.

[18] Harvey, «Religious Networks on Central Mexico», 137; Vogt, «Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns», 162-163. A la inversa, la autonomía local puede ser expresada mediante la negativa a enviar santos a la cabecera: Wasserstrom, «Exchange of Saints».

excesiva atención a las procesiones ni se ocupaba de organizarlas mientras guardaran el debido decoro [19].

Si es cierto que las visitas perpetúan ritualmente los vínculos regionales anteriores a la conquista, constituyen entonces el último vestigio de las estructuras políticas indígenas que estaban por encima del nivel de las comunidades, desmanteladas en el resto de sus manifestaciones bajo la dominación española. Pero incluso la organización territorial de las parroquias empezó a compartimentarse. Las inmensas parroquias primigenias se vieron subdivididas una y otra vez, cercenando antiguas visitas y creando nuevas agrupaciones con sus propias cabeceras. A finales de la época colonial, el número de parroquias indígenas había crecido desde veintisiete (en 1582) hasta más de setenta, y gran número de ellas estaban compuestas por una única población sin visitas [20].

Respecto a los vínculos políticos formales, no parecen haberse conservado ni con la estructura parroquial ni sin ella. Los oficiales de república de un pueblo podían conferenciar y cooperar con sus homólogos vecinos, del mismo modo que se invitaban a sus fiestas y convites unos a otros. Sin embargo, aunque las visitas de los santos sugieren la existencia de cierta deferencia ritual, en los asuntos políticos los dirigentes de los pueblos parecen haber actuado como representantes independientes, tan poderosos en sus propias comunidades como impotentes fuera de ellas, y cada uno respondía por separado ante las autoridades españolas.

Las redes regionales

La integración regional puede alcanzarse, y a menudo así ocurre, sin la presencia de un aparato político formal. Pero el comercio local, que podría haber sustentado redes regionales con independencia de cualquier estructura administrativa, como ocurrió en el altiplano mesoamericano, en Yucatán era muy débil. Por su parte, el comercio a larga distancia, que había estimulado lazos intercomunitarios a través de los comerciantes y consumidores de élite, quedó prácticamente desarticulado tras la conquista. Para ser más exactos, fue asumido por los españoles.

[19] Véase, por ejemplo, AA, Arreglos parroquiales 1, Expedte. sobre erección en ayuda de parroquia, 1792, y AA, Oficios 5, Cura de Abala al Obispo, 26 de abril de 1806.

[20] AA, Estadística, Censos parroquiales, 1798-1821. Los censos de 1821 están incompletos, pero se habían añadido al menos dos nuevas parroquias a las setenta y una que existían en 1802-1806. AGI, Guadalajara 323-A, Estadística del Reino de Nueva España, 1810-1811, enumera ochenta y cinco en Yucatán, incluyendo a Tabasco, que tenía diez. Muna, Saclum, Abala, Maxcanu, Halacho, Chicbul, Espita, Chemax, Xcan y Chichanha (en realidad, más una «misión viva» que una verdadera parroquia) eran parroquias con un solo pueblo.

El sistema básico del comercio interregional no fue modificado en la época colonial. Yucatán continuó exportando gran parte de las materias primas o sólo ligeramente procesadas tradicionales a cambio de productos manufacturados [21], si bien la lista de exportaciones quedó reducida por la prohibición real del comercio de esclavos y por la desaparición del comercio, netamente indígena, de plumajes tropicales y de pieles de jaguar, que habían dejado de ser emblemas de rango. Los productos de lujo que se importaron se hicieron europeos en su estilo, aunque no siempre en su manufactura. Sólo el cacao, por el cual los españoles desarrollaron un gusto que rayaba en la adicción, continuó más o menos igual. Las rutas comerciales siguieron siendo básicamente las mismas; sólo el enlace marítimo directo entre Campeche y Veracruz sustituyó al transporte terrestre, fluvial y de cabotaje que había conectado tradicionalmente la península con el centro de México. La principal diferencia era, por supuesto, que los mayas habían dejado de controlar el comercio; ni siquiera tomaban parte en él. Incluso los marineros que tripulaban los «bongos» (grandes canoas) de cabotaje que transportaban la sal yucateca a Tabasco eran en su totalidad mestizos o mulatos [22].

La información que tenemos sobre el comercio indígena entre los territorios conquistados del norte y el centro de Yucatán y las zonas no sometidas del sur es extremadamente escasa. Es imposible determinar el volumen de este comercio clandestino. No existe información sobre cómo estaba organizado, y lo único que sabemos es que formaba parte de un sistema de comunicaciones generalizado y, según todas las fuentes, bastante extendido, que conectaba ambos lados de la frontera colonial [23]. De este modo, es imposible calcular cuál fue el impacto que pudo tener sobre las redes regionales del territorio conquistado, pero podemos su-

[21] RY, vols. 1 y 2, y BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la Constitución de Yucatán, 12 de julio de 1766, contienen mucha información sobre las exportaciones de Yucatán. El único cambio fue la virtual desaparición del comercio que en los primeros años de la colonia (y antes de la conquista) había vinculado a Yucatán con Guatemala y Honduras. En el capítulo 1 se trata del comercio de exportación colonial en general.

[22] Los registros de la aduana de Campeche (AGI, Contaduría 911-919, 1540-1760, y México 3132-3138, 1761-1815) aportan información sobre las naves, los patrones, la tripulación y el cargamento de la navegación de cabotaje que unía Tabasco y Yucatán.

[23] Véase Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 245-247; Cogolludo, Lib. 8, cap. 9; AGI, México 359, Provincial Franciscano a la Audiencia de México, 5 de mayo de 1606. Gran parte de este comercio parece haberse llevado a cabo como complemento o so capa de expediciones al interior para recolección de cera: véase AGI, México 369, Obispo a la Corona, 24 de feb. de 1643.

poner que este comercio, junto con todas las repercusiones sociopolíticas que pudiera tener, declinó con la expansión del control español sobre las zonas de refugio.

Sin embargo, hasta finales del siglo XVIII persistió lo que podemos denominar un pequeño residuo del comercio interregional que sin duda puede proporcionarnos algunas de las claves de cómo estaban organizadas las antiguas redes. El comercio era llevado a cabo por los mayas chontales de Acalan, afincados en el suroeste de Campeche, que eran descendientes de los comerciantes «putun», tan famosos en la literatura mesoamericana. Los mayas de Acalan consiguieron continuar con algunas de sus empresas comerciales —a través de la frontera meridional y también con Tabasco— durante algún tiempo después de ser reasentados en Tixchel, en la costa del Golfo , al sur de Champoton. Algunos autores han sostenido que la tradición «putún» llegó a su fin a finales del siglo XVII, desarticulada por los piratas europeos, por las cada vez más inestables condiciones fronterizas y por la desaparición de los propios chontales [24]. Arrollados por el torrente de refugiados yucatecos provenientes del norte, los mayas chontales no han dejado huellas visibles ni en la lengua ni en los apellidos de la región [25]. No obstante, sí dejaron la impronta de la tradición comercial «putún» en los contactos comerciales a mucha menor escala entre Campeche y Tabasco a través de las viejas vías fluviales interiores que remontaban los ríos Candelaria y Usumacinta.

Este comercio colonial posterior, aunque no estrictamente clandestino, parece que no fue detectado por las autoridades españolas. Su volumen no era una amenaza para los intereses comerciales españoles, y se efectuaba (al menos el comercio del que tenemos información) bajo la inverosímil tutela de las hermandades religiosas locales o cofradías [26]. La base de este comercio era la población de Chicbul, situada entre Champoton y la desembocadura del río Candelaria, que desagua en Laguna de Términos. Las rutas comerciales eran las de los antiguos «putun» y el principal producto era el tradicional cacao de Tabasco. La

[24] Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 299-315.

[25] Los apellidos chontales representaban en torno al 11 por ciento del total dentro del partido en 1688: Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 314. No tengo listas comparables para finales del siglo XVIII, pero todos los encargados de las cofradías y todas las autoridades civiles registrados en toda la zona, incluyendo los partidos de Usumacinta, tenían apellidos mayas yucatecos: AA, Libro de cofradía, Chicbul, 1758-1810; Visitas pastorales 1, Usumacinta, Laguna de Términos, Seyba, Sahcabchen y Chicbul, 1755; visitas pastorales 3, *Ríos de Usumacinta, Sahcabchen y Chicbul*, 1781.

[26] AA, Libro de cofradía, Chicbul, 1758-1810 (titulado «Admon. dineros SSma. Virgen de Mamentel de 1758 a 1759»), es la única fuente conocida sobre este comercio.

propia Chicbul fue, con casi toda seguridad, el lugar donde fueron finalmente a parar los frecuentemente reubicados chontales de Acalan, y un dato que apoya esta hipótesis son los santos patronos de las dos cofradías: el Cristo de Tixchel (antigua capital de los chontales) y la Virgen de Mamentel (pueblo situado en un afluente del río Candelaria despoblado en alguno de los traslados de chontales). Para cuando finalmente se instalaron en Chicbul, es probable que los chontales hubieran seguido la habitual costumbre colonial (que posiblemente tiene antecedentes prehispánicos) de llevar consigo a sus patronos (deidades) tutelares.

No pretendo decir que las cofradías dedicadas a estos patronos fueran una tapadera para la realización de actividades mercantiles que de otro modo hubieran sido desalentadas quizás por los españoles. Esta distinción hubiera carecido de sentido para los «putun» prehispánicos, que combinaban el comercio con la peregrinación y que se habían acogido a la protección del propio dios del cacao, Ek Chuah, protector de los mercaderes [27]. Pienso más bien que se trataba de una simbiosis característicamente «putun» entre divinidad/patrono y comercio, en la cual ambos se sustentaban mutuamente.

Este espíritu comercial contribuyó a hacer de los patronos de Chicbul unos de los más ricos de la diócesis de Yucatán [28], aunque el pueblo en sí fuera pequeño y estuviera desvinculado del núcleo de la actividad económica española. Los encargados de las cofradías organizaban expediciones dos veces al año, provistos de escapularios y de imágenes de cera de sus santos patronos que vendían de puerta en puerta a todo lo largo de las riberas de los ríos, llegando incluso hasta el Usumacinta [29]. Me sorprendería mucho que no aprovecharan estos viajes para llevar a cabo transacciones privadas y en representación de sus oficiales de república, aunque no hay referencias a este tipo de actividades privadas

[27] J. Eric Thompson, *Maya History*, 9, 45, 306-308.

[28] La organización económica de las cofradías yucatecas, basada por regla general en la cría de ganado, es analizada en Farriss, «Propiedades territoriales», 164-185, y en el capítulo 9. Nuestra Señora de Mamentel y el Cristo de Tichel tenían también una hacienda compartida, aunque la mayoría de los ingresos en metálico, que fluctuaban entre 175 y 250 pesos anuales, provenían del comercio del cacao. La cofradía de Mamentel tenía también 950 pesos invertidos en censos hasta 1780 (el único caso que he encontrado en Yucatán). Como término de comparación, la cofradía de Tipikal tenía una renta en metálico de 25-50 pesos anuales, 1739-1786; Hocaba, 100-115 pesos, 1730-1765, y Euan, 78-110 pesos, 1747-1771: AA, Libros de cofradía, núms. 14, 15 y 16.

[29] Para descripciones de las rutas que podían seguirse en canoa y que atravesaban la región, desde Tabasco a Campeche, véase AGI, Patronato 58, núm. 1, ramo 1, Probanza de Jorge Hernández, 1585, y México 889, Francisco Gómez de la Madriz a la Corona, 2 de mayo de 1701.

en los archivos de las cofradías, que son la única fuente de información que tenemos para esta red comercial. El cacao era intercambiado por escapularios e imágenes, y por dinero o por cualquier otro tipo de producto que llevaran, a título personal. El sumamente valioso cacao, una vez llevado a Champoton o Campeche y vendido allí, rendía sustanciosos beneficios que se destinaban al pago de las misas, de los ornamentos de la iglesia y de las fiestas de Chicbul.

Uno se pregunta qué explicación sociológica puede justificar un culto religioso de escala semejante. Estas expediciones de la cofradía son el único equivalente colonial de los extendidos cultos prehispánicos que contribuían a la cohesión de la región mediante las peregrinaciones. En este caso nos encontramos con una peregrinación a la inversa, en la cual los miembros de la cofradía llevaban imágenes portátiles de los patronos directamente hasta los devotos (así como escapularios y miniaturas para venderles). Nos viene a la mente el culto de la Cruz Parlante que caracterizó a la Guerra de Castas. La costumbre *cruzob* era mantener la cruz fuera del alcance de la vista, en un cofre de madera que se hallaba en el interior de la Gloria o santuario, y sacar únicamente duplicados a los ojos profanos de los fieles corrientes [30]. Pero no he leído en ninguna parte que esta clase de duplicados fueran trasladados de pueblo en pueblo para recaudar el tributo religioso.

Los cultos y el comercio de Chicbul eran claramente interdependientes y, al prolongar la conexión «putun» entre la península y Tabasco, los chicbuleños conservaron horizontes económicos y religiosos más amplios que los de los mayas yucatecos corrientes. Se podría suponer que los vecinos tabasqueños de los chontales continuaban respetando la antigua (aunque reubicada) capital «putun»: existía una peregrinación, pero al revés.

Este vestigio de la tradición «putun» puede haber sido excepcional, único. No tenemos indicios de ninguna otra empresa comercial a larga distancia. Ya hemos hablado de la falta de datos sobre la posible existencia de un sistema de comercio local en los tiempos de la conquista que pudiera haber respaldado la integración provincial y subprovincial. Si un sistema de este tipo llegó a existir alguna vez, está claro que ha desaparecido. El *tianguiz* o mercado indígena del centro de México, que un visitador real intentó introducir en Yucatán a mediados del siglo XVI, no arraigó [31]. El comercio local de los tiempos coloniales se parecía ya

[30] Reed, *Caste War*, 139. Villa Rojas, *Maya of the East Central Quintana Roo*, 98. La misma práctica persistió en Chancah, Chumpom y Tixcacalguardia al menos hasta los primeros años de la década de 1970.

[31] Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19.

al familiar sistema descrito en los informes etnográficos del siglo XX: un comercio controlado en su totalidad por tenderos y vendedores ambulantes no indígenas [32]. Actualmente, a medida que aumentan los medios de transporte local, estos últimos van perdiendo terreno; donde aún son la principal fuente de abastecimiento, en los pequeños pueblos, es más probable que tramiten sus negocios desde una camioneta que desde el lomo de una mula. Pero durante casi cuatro siglos fueron el principal agente comercial en las áreas rurales y en los primeros momentos de la dominación colonial, antes de que se establecieran tiendas permanentes en los pueblos indígenas más grandes, fueron el único.

Al principio, tanto el encomendero local como cualquier otro español que visitara un pueblo cumplían este cometido. Finalmente, comerciantes profesionales comenzaron a desplegarse desde los núcleos españoles con reatas. Cuando llegaban a un pueblo indígena, se establecían en el albergue para viajeros que existía en el ayuntamiento y procedían a vender los escasos productos no disponibles localmente, como sal o machetes, que los mayas pudieran necesitar o querer [33].

Sería difícil imaginar un sistema de intercambio que contribuyera menos a la integración social, en cualquiera de sus niveles. No sólo eran los mayas actores pasivos, sino que además participaban individualmente, y no como grupo. Los vendedores ambulantes convocaban a los «clientes» uno por uno, a través de sus representantes locales, despidiendo a cada uno antes de comenzar a negociar con el siguiente. Tal vez de este modo era más fácil controlar las condiciones de la transacción, aunque se supone que en estos intercambios siempre se hallaba presente un oficial de república.

La compraventa de grano y ganado no era menos estéril socialmente. Los indígenas raramente llevaban sus productos a los pueblos. En lugar de ello, el maíz excedente —y frecuentemente no tan excedente— lo obtenían los mercaderes urbanos o sus representantes directamente de los campesinos particulares allí donde se producía [34]. Y, con la única excepción de las haciendas de las cofradías, los indígenas vendían su ganado a las estancias próximas, que se lo revendían a los mataderos de

[32] Véase Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 58-60.

[33] Para descripciones de las actividades de los tratantes y de las transacciones comerciales en los pueblos indígenas (excluyendo los repartimientos oficiales), véase «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; México 3048, Autos sobre venta de vino, 1609; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666; México 1035, Autos que remite el gobernador, 9 de agosto de 1700; México 1020, Cabildo de Mérida al Obispo, 16 de nov. de 1723; AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, Testimonio de D. Juan Pacheco *et al.*

[34] Véase la nota 63 del capítulo 1.

las ciudades. La adquisición de una mula o una vaca se llevaba a cabo del mismo modo, es decir, negociando directamente con el mayoral de una estancia cercana. Los intercambios económicos del Yucatán colonial, concebidos y controlados por y para los «vecinos», eran tan poco gratificantes en términos de comunicación como para el bolsillo de cada maya.

No podemos acusar seriamente al sistema económico colonial de la fragmentación de la sociedad maya. La verdad es que, excepto una minoría, los mayas estuvieron al margen de una economía de mercado tanto antes como después de la conquista, teniendo poco que ofrecer y poca necesidad de comprar. En el altiplano maya, la producción, el consumo y el comercio de productos indígenas habían contribuido notablemente a articular las rancherías, pueblos, mercados locales y regionales, e incluso capitales estatales (en Guatemala la de la nación) en una red económica indígena. En Yucatán no parece haber existido nada parecido a una red económica regional que los españoles pudieran desmantelar.

A pesar de la ausencia de vínculos económicos y políticos, los mayas yucatecos seguían siendo una sola unidad cultural y lingüística, y continuaban considerándose como un *solo* pueblo. En realidad, la dominación colonial podría haber contribuido a reforzar un sentido de colectividad maya total, al someterlos a un contacto prolongado con un nuevo grupo de gobernantes enormemente más extraño que cualquiera de los que lo antecedieron. Los mayas de la época de la colonia no podían eludir la conciencia, reforzada y conservada por las barreras de casta, de pertenecer a un grupo distinto del que representaban sus señores no asimilados. Había también muchos vínculos informales que contribuían al mantenimiento de un sentimiento de identidad maya y de extensión geográfica colectiva, y estos vínculos a su vez contribuían a que se preservara el alto grado de homogeneidad lingüística y cultural de la región.

Los mayas no estaban completamente aislados en el interior de sus comunidades. Asistían unos a las fiestas de otros en la misma comarca [35] y, además de eso, viajaban a través de distancias sorprendentemente largas. Podría dudarse de la exactitud de los documentos coloniales si uno no supiera lo lejos, lo rápido y lo a gusto que los mayas viajan a pie actualmente, a pesar de que cada vez utilizan más los autobuses y las bicicletas. Aparte de a los cambios de residencia, los documentos aluden a los frecuentes desplazamientos entre la costa y el interior en ambos sentidos, a las expediciones emprendidas para recoger cera, que mantenían a los mayas lejos de sus casas durante largos periodos de tiempo, y a una indeterminada pero sustancial cantidad de visitas entre las gentes de los distintos pueblos.

[35] Véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 18. Se trata de las fiestas en el capítulo 11.

Entre los oficiales de república existía una red de comunicación informal y en gran parte secreta. Se invitaban mutuamente a los convites de las fiestas, y cuando se producía alguna crisis, como podía ser alguna disposición molesta dictada por las autoridades coloniales desde Mérida, se intercambiaban mensajeros y cartas (cortesía de los escribanos locales, ya que la mayoría del resto de los funcionarios no sabían leer ni escribir) [36]. También podían intercambiarse noticias en Mérida, donde tenían que acudir personalmente todos los cabildos indígenas cada año nuevo a presentar sus cuentas al gobernador y a notificarle el resultado de las elecciones anuales para su aprobación. Los pagos del tributo, que se hacían efectivos dos veces al año, solía entregárselos a los encomenderos (o a la Real Hacienda, en el caso de las encomiendas de la Corona) una delegación de oficiales de república, que también se personaba en el Tribunal de Indios o en el tribunal diocesano cada vez que presentaba una queja o cualquier tipo de petición. Estos oficiales de república solían reunirse en ciertas ventas o talleres de los barrios indígenas de Mérida, extramuros de la población. No tenemos datos de qué era lo que allí se discutía; sólo sabemos que la declaración de la rebelión de Jacinto Canek, en 1761, fue concebida en uno de estos lugares de reunión, donde Canek trabajaba [37].

Los oficiales de república también se desplazaban y probablemente se comunicaban a lo largo y ancho de extensas zonas, intentando averiguar el paradero de evasores de impuestos que se habían trasladado a otros pueblos. El temor a que hubiera una conspiración general oculta tras la rebelión de Canek indujo a las autoridades a intentar disolver incluso esta red de comunicaciones informal, «porque con este motivo [recaudar el tributo] parece se comunicaban los indios para intentar alborotos y sublevaciones». Poco después de que fuera aplastada la revuelta, se promulgó un decreto que prohibía a los oficiales de república recaudar impuestos fuera de sus propias comunidades, y el tesoro nombró a agentes especiales, llamados «cobradores de indios dispersos», para que llevaran a cabo esta tarea [38].

[36] Los informes más explícitos sobre este sistema de información están en los dos largos juicios por rebelión: AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610; México 3050, Testimonio de autos... Canek, 1761, y Autos criminales... pueblo de Cisteil, 1761. Otras investigaciones judiciales (por ejemplo, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 16-18, y Escribanía de cámara 315-A, Pesquisa y sumaria secreta, 1760) nos proporcionan más datos sobre el intercambio sistemático de información y de puntos de vista sobre asuntos mutuo interés entre las autoridades de los distintos pueblos.

[37] AGI, México 3050, Autos criminales, 1761.

[38] Se menciona esta nueva medida, aparentemente decretada por el gobernador en

Paradójicamente, los propios españoles, al reclutar indígenas para las milicias estatales después de la independencia, contribuyeron a transformar la oculta y poco estructurada red de comunicaciones de los mayas coloniales en la resistencia coordinada que tanto habían temido. Y entonces la actividad bélica y el culto religioso funcionaron una vez más como fuerzas unificadoras a gran escala para los mayas. Recrearon en el «estado» *cruzob* independiente engendrado por la Guerra de Castas una réplica de la provincia centralizada característica del Postclásico tardío, que comprendía la existencia de jefes militares, de un gobernante supremo semejante a un *halach uinic*, de una capital provincial aglutinada en torno al santuario principal y de un culto que no sólo proporcionaba una legitimación sobrenatural a su lucha, sino que también definía las fronteras del estado [39]. Los españoles habían conseguido destruir las estructuras políticas supracomunitarias de los mayas, pero, al parecer, no el modelo que de ellas guardaban en sus mentes.

La congregación y las parcialidades

Los españoles llevaron a cabo dos políticas diferentes que perseguían el mismo fin: la simplificación de la organización política y territorial indígena. Una de ellas fue la de fragmentación, mediante la cual comunidades que estaban en la cúspide de la jerarquía de rango quedaron reducidas a un estatus de igualdad con sus antiguas subordinadas, quedando de hecho disueltas las estructuras mayores. La otra fue la de unificación, mediante la cual se fusionaron los niveles de ranchería y pueblos de diferentes tamaños.

En Yucatán, los modos de asentamiento parecen haber fluctuado considerablemente con el transcurso del tiempo, mediatizados por el grado de integración sociopolítica de que eran reflejo. La norma que era reconocible en el momento de la conquista se corresponde con la coyuntura de interregno que siguió a la caída de Mayapan: descentralización, pero no atomización total. Había ciertas variaciones regionales, pero la mayor parte de la península de la que tenemos pruebas documentales estaba en algún punto a medio camino entre la desintegración extrema representada por los asentamientos pequeños, dispersos y autónomos de

1762, en AA, Real cedulario núm. 27, Real cédula al Obispo, 11 de marzo de 1764, y BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la Constitución de Yucatán, 1766.

[39] Reed, *Caste War*, 159-228, nos proporciona el relato más gráfico del estado de la Santa Cruz en su apogeo y en su decadencia, pero véase también Grant Jones, «Revolution and Continuity in Santa Cruz Society», y Dumond, «Independent Maya».

la actual región tabasqueña de Chontalpa (mencionada en el capítulo anterior) y los grandes, complejos y densamente poblados centros que fueron Tikal en el Clásico o Mayapan en el Postclásico.

La serie de asentamientos de que informaron los españoles comprendía muchos pueblos con entre 500 y 1.000 viviendas (que, utilizando el conservador factor de conversión de 4,5 personas por vivienda, arroja un total de entre 2.250 y 4.500 habitantes), un número mucho mayor de poblados de tamaño indeterminado, y unos pocos pueblos mayores con entre 3.000 y 5.000 viviendas (13.500 a 22.000 habitantes), si las estimaciones españolas no son excesivamente desmesuradas [40]. Estos pueblos —por ejemplo Chauaca y Campeche— se hallaban todos en la periferia comercial «putun». Las capitales provinciales de los mayas yucatecos del interior eran más grandes que los centros secundarios, pero no por un margen tan amplio. Las pequeñas rancherías eran muy comunes. A diferencia de lo que ocurre con el modo de asentamiento característico de Chontalpa, aquéllas no parecen haber sido independientes, sino que más bien eran apéndices remotos de los pueblos.

Lo que hicieron los españoles fue comprimir esta jerarquía tanto desde abajo como desde la cúspide con una misma intención: el control más efectivo de la población conquistada. La compresión desde abajo fue efectuada mediante un programa de reasentamiento forzado llamado «congregación», que suponía la fusión de asentamientos en tres niveles. En uno de los niveles, las rancherías satélite dispersas eran reunidas en sus pueblos matrices. En otro, dos o más pueblos (han sido anotados hasta ocho), junto con sus rancherías adjuntas, eran fusionados en una unidad mayor [41]. Y, finalmente, la distribución interna de todos los pue-

[40] Cook y Borah, *Essays* 2: 22-40, analizan la principal documentación publicada que hace referencia a la población y el asentamiento en los tiempos de la conquista. Las fuentes sin revisar, como la residencia del Adelantado Francisco de Montejo, 1549 (AGI, Justicia 300), y las probanzas de los conquistadores (dispersas fundamentalmente por la sección «Patronato» del AGI) nos proporcionan más datos que no dejan de causar asombro. Véase también Kurjack, *Prehistoric Lowland Maya*, 10-17, donde se tratan los modelos de asentamiento del siglo XVI.

[41] Compárense las listas de poblaciones de AGI, Guatemala 128, Tasaciones de los pueblos de Guatemala, Nicaragua, Yucatán y Comayagua, 1548-1551, con Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582, en DHY 2: 55-65. Para información sobre el programa de congregaciones y anteriores modelos de asentamiento, véase también Roys, *Political Geography*; RY 1 y 2, *passim;* Cogolludo, Lib. 4, cap. 20, Lib. 5, caps. 5 y 7, Lib. 6, cap. 8, y Lib. 8, cap. 6, y Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19. Lizana, *Historia de Yucatán*, pp. 47, 58v-59, 83v-84, trata de las primeras «reducciones» de poblaciones dispersas. Gerhard, *Southeast Frontier*, 54-146, aporta abundante información sobre los límites de asentamientos y políticos durante toda la época colonial, junto con unos mapas excelentes.



7. *Iglesia y ayuntamiento coloniales de Chemax, partido de Valladolid.* (Foto de Arthur G. Miller.)

blos era reordenada, y lo que los españoles consideraban una extensión amorfa se convertía en el conocido trazado cuadricular colonial. Las casas pasaron a apiñarse más uniforme y densamente en torno a la iglesia cristiana y su convento, de cara a la plaza central y al ayuntamiento (también llamado audiencia o casa real), tanto de frente como en ángulo recto. Este metódico plan urbano, que los españoles también impusieron en sus propias poblaciones, ha permanecido intacto en la mayoría de los pueblos mayas de Yucatán hasta el día de hoy.

El urbanismo fue uno de los rasgos más característicos de la aventura imperial española, y los programas de congregación constituyeron un importante instrumento del proceso colonizador. Los esporádicos y tempraneros intentos de los misioneros de agrupar poblaciones indígenas dispersas para facilitar la administración parroquial no tardaron en verse seguidos, en algunas regiones de las tierras altas de México y Sudamérica, por planes de reasentamiento más sistemáticos, que fueron diseñados por las autoridades civiles para dar respuesta a las graves pérdidas demográficas que se estaban produciendo entre los indígenas y al simultáneo aumento del apetito territorial de los españoles. Gracias a la concentración de la población restante de muchos pueblos en una única

comunidad, sus antiguas tierras pasaron a estar disponibles para ser distribuidas entre los españoles [42]. En Yucatán, el programa de congregaciones aglutinaba las dos intenciones. Prácticamente se convirtió en la coda de la conquista militar, en un momento en el que las terribles pérdidas de población apenas habían comenzado a hacerse presentes en la conciencia de los españoles. Fue tan sistemático y concienzudo como las posteriores congregaciones civiles que se efectuaron en otros lugares, pero en este caso fue llevado a cabo por los misioneros franciscanos, que lo concebían como un complemento de la evangelización, y en ocasiones tenían que actuar en contra de lo que el laicado consideraba sus intereses materiales.

Los franciscanos de Yucatán, como el resto de los misioneros de Nueva España, insistían en que la congregación era un requisito para que la doble función de la iglesia (enseñar la doctrina cristiana y administrar los sacramentos) pudiera llevarse a buen término, lo que era imposible si los indígenas estaban físicamente fuera de su alcance. Además, tanto ellos como sus sucesores revistieron los modos de asentamiento con una significación moral y simbólica que tenía al menos tanto que ver con su propia necesidad de establecer lindes como con la necesidad de supervisar directamente la conducta de los indígenas. El mejor ejemplo de esta actitud está en la lucha que sostuvieron durante siglos para mantener a los indígenas controlados en pueblos compactos, sin dejarlos que vivieran en rancherías dispersas por el monte, como muchos preferían hacer. El asentamiento formaba parte de un código doble en el cual el mundo estaba dividido en dos partes opuestas, pueblo y monte. El pueblo representaba a la Cristiandad, a la civilización y, sobre todo, era la vida humana, en oposición al monte, donde acechaban las bestias salvajes y donde el hombre se exponía a verse arrollado física y moralmente por las indómitas fuerzas de la naturaleza [43].

---

[42] Véase Ricard, *Conquista espiritual*, 265-276; Kubler, *Mexican Architecture* 1: 86-91, y Llaguno, *Personalidad del indio*, 27, 35, 52, 135, 178, 191, 201, 286, sobre las primeras tentativas misioneras en el centro de México. Véase Cline, «Civil Congregation»; Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 282-285; Spalding, «Indian Rural Society», 79-81, sobre las posteriores congregaciones civiles. Villamarín y Villamarín, «Chibcha Settlement», discute las continuas tentativas de congregación que se produjeron a lo largo de toda la época colonial en la Sabana de Bogotá, con una primera fase, semejante a la de Yucatán, promovida en un momento concreto (en 1560) por un oidor-visitador (p. 40) que parece ser el mismo Tomás López que impuso el programa en Yucatán durante su visita, en 1552.

[43] Se expresa muy vehementemente esta imagen en muchos de los informes parroquiales remitidos al obispo en la década de 1780. Véase especialmente AA, Visitas pastorales 3 (Mani y Ticul, 1782), 5, (Tizimin, 1784) y 6 (Conkal, 1784). Pero persiste durante toda la época colonial, incluso en los informes de los funcionarios civiles: véase, por ejemplo,

Los españoles llegaron al Nuevo Mundo poseyendo ya una fuerte predisposición hacia lo urbano. El énfasis de los romanos en la vida ciudadana se había visto fortalecido en los siglos de la Reconquista, durante los cuales el principal refugio lo proporcionaban las poblaciones fortificadas, y no los castillos o monasterios aislados. Incluso, a medida que se iba recuperando el territorio, gran parte de la campiña era cedida a los moriscos para que la cultivaran. La posesión de grandes fincas era un ideal codiciado en el mundo ibérico; pero vivir en ellas era un asunto completamente distinto. La vida rural era embrutecedora, y era cosa de los pastores y de los aldeanos. El campo nunca se idealizó en el arte o en la literatura españolas, excepto durante el breve coqueteo renacentista con las novelas y poemas pastoriles de estilo italiano, que Cervantes parodió en *El Quijote*.

Esta predisposición urbana no podía más que reforzarse en el Nuevo Mundo, donde el dominio del hombre sobre la naturaleza parecía considerablemente más precario. Las tierras bajas tropicales debieron de ser consideradas particularmente extrañas y hostiles. Algunos panegiristas del siglo XVI, al tratar de presentar favorablemente a Yucatán y a otras tierras bajas tropicales a los ojos de los europeos, subrayaron la exuberancia y la variedad de la vegetación local. Pero existía también una nota amenazadora en este crecimiento desenfrenado que acechaba a los pueblos y que no tardaba en adueñarse de los campos y casas abandonados [44]. Los remotos sitios arqueológicos que aún no han sido aseados para el turismo producen a los recién llegados la misma sensación de que la naturaleza reclama vigorosamente las obras de los hombres.

El contraste físico entre la ciudad y el campo era aún más acusado

AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 28 de abril de 1584; Franciscanos a la Audiencia, 5 de mayo de 1606, y Obispo a la Audiencia de México, 2 de mayo de 1606; México 369, Obispo a la Corona, 10 de dic. de 1604, 12 de julio de 1607, 12 de dic. de 1607 y 14 de sep. de 1665; IY, Constituciones sinodales, 1722; AGI, México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787. Sánchez de Aguilar, *Informe*, equipara frecuentemente el monte con la idolatría en su larga inculpación, y la retórica de las diversas acusaciones y réplicas entre funcionarios civiles y eclesiásticos acerca de la responsabilidad en las huidas de los indígenas (véase el capítulo 2, nota 66) pone gran énfasis en los peligros morales planteados por el monte. Rosaldo, «Rhetoric of Control», atribuye una polaridad semejante en la visión que los españoles tenían de los ilongot de Filipinas y en la equiparación de desorden moral y ambiental a una preocupación más directa por el control sociopolítico.

[44] Las crónicas y documentos coloniales españoles se refieren en muy escasas ocasiones a los peligros físicos del monte. Su carácter amenazador es fundamentalmente metafísico, y se relaciona con el hecho de que la vegetación crece sin control y oculta cosas a la vista; véase, especialmente, AGI, México 369, Obispo a la Corona, 12 de julio de 1607; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 37-38; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Calotmul, 1784.

en América que en la tierra natal, y ello en parte por la propia voluntad de los hombres. El plan cuadricular del trazado urbano «típicamente español» omnipresente en las ciudades de la América española que datan de la época colonial no era, de hecho, en absoluto frecuente en España. Como ha señalado George Foster, en España los pueblos son «relativamente amorfos» [45]. El plan de cuadrícula ha solido considerarse como un reflejo del nuevo ideal renacentista de orden y simetría, y en términos políticos expresa los esfuerzos de los Reyes Católicos y de Carlos V por imponer la disciplina real en la confusión y la independencia características de las ciudades medievales españolas. La legislación real decretó esta distribución física en las colonias [46], pero esta disposición legal fue posterior a muchas de las planificaciones urbanas, y las leyes reales raramente eran observadas con tanto celo a menos que también convinieran a los pobladores. Además, el trazado de cuadrícula era también frecuente en la América anglosajona. Es posible que respondiera tanto a la necesidad común de orden como a una nueva estética europea. El hecho de crear un asentamiento urbano más controlado incluso que el característico de la tierra natal era sin duda una defensa contra un entorno físico desconocido y por lo tanto amenazador, y contra los sentimientos equívocos acerca de las extrañas gentes que lo habitaban [47].

La naturaleza siguió viéndose como una fuerza maligna en la literatura latinoamericana del siglo XIX. Y la misma imagen de la oposición entre ciudad y campo que encontramos en los relatos de los frailes coloniales fue reelaborada en un largo manifiesto sociopolítico del estadista argentino Domingo Sarmiento, en el que atribuye todos los males de la historia de su país a la soledad de la pampa y a sus efectos sobre el hombre [48].

Sin embargo, no todos lo españoles nacidos en América, ni siquiera los recién llegados, contemplaban al monte con el mismo horror y repugnancia que los franciscanos. Pero lo cierto es que tampoco era suya

[45] Foster, *Culture and Conquest*, 34, 38-49. Véase también Kubler, *Mexican Architecture* 1: 91-100, donde hay comparaciones entre la planificación urbanística española y la colonial.

[46] Véase Nuttall, «Royal Ordinances», y Kubler, *Mexican Architecture* 1: 90.

[47] La desazón psicológica y cognitiva que inspiraban la naturaleza salvaje y sus habitantes ha sido uno de los temas principales de la historia colonial norteamericana desde el estudio pionero de Pearce, *Savages of America*. Sobre la necesidad de establecer fronteras físicas y simbólicas, véase Hiemert, «Puritanism, the Wilderness, and the Frontier»; Plumstead, *The Wall and the Garden*, y Zuckerman, «Pilgrims in the Wilderness».

[48] Sarmiento, *Civilización y barbarie*. El poder moralmente destructivo de otra manifestación de la naturaleza salvaje, la jungla tropical, es el asunto de la conocida novela colombiana *La vorágine* (1924), de José Eustasio Rivera.

la responsabilidad de acabar con el paganismo. Armados con su favoritismo cultural por la vida urbana, reforzado por la no del todo caprichosa convicción de que una vez que los indígenas se hallaran fuera de los límites del pueblo retornarían a sus antiguas costumbres, los frailes argumentaron una y otra vez a lo largo de todo su ministerio en Yucatán que la Cristiandad sólo podría imponerse si los indígenas estaban reunidos bajo la vigilante mirada de sus pastores.

Los franciscanos debieron de planificar su proyecto casi inmediatamente después de su llegada, a finales de 1544 o principios de 1545, ya que en 1548 se promulgó un decreto real autorizándolo [49]. Sin embargo, fue sólo con el respaldo *in situ* del visitador real Tomás López, en 1552, cuando el programa cobró verdadero ímpetu. El reasentamiento forzoso fue llevado a cabo con una eficiencia y una inflexibilidad tales que demostraban el ascendiente que los frailes habían obtenido ya sobre los indígenas. Cuando la resistencia era fuerte, se destruían viviendas, solares y huertas para disuadir a los mayas desarraigados de volver a sus casas [50].

La influencia sobre sus compatriotas era mucho menos firme, y fue necesario el apoyo real para superar la oposición de los encomenderos. Estos últimos bendijeron las primeras fases del programa, en las cuales los frailes consiguieron de algún modo agrupar a un gran número de indígenas que habían permanecido escondidos en el monte, lo cual era tan necesario para la seguridad militar —por no hablar de la recaudación de los impuestos— como para predicar los evangelios. Su oposición se dirigió al reasentamiento de pueblos enteros y a su fusión en núcleos más grandes. El hecho de que los pueblos reubicados conservaran la propiedad de sus antiguas tierras es un claro indicador de que los españoles no necesitaban despoblar artificialmente ninguna región para conseguir tierras. Esta fase del proyecto, en la opinión de los encomenderos, costaba muchas vidas debido a la interrupción de la producción de alimentos y a los usuales infortunios típicos de la reubicación masiva, no beneficiando de este modo en absoluto ni a sus intereses ni a los de los

[49] Mencionado por Sánchez de Aguilar, *Informe*, 173.

[50] Estas draconianas medidas están atestiguadas fundamentalmente en los informes de los encomenderos contenidos en RY (véase, especialmente, 1: 42, 47, 2: 69, 132, 187, 209). No obstante, estos métodos eran normales en más lugares y la mano dura de los frailes está lo suficientemente bien documentada en otros asuntos (como por ejemplo los juicios por idolatría) cuando creían que el bienestar espiritual de los indígenas estaba en juego. Las crónicas indígenas hacen referencia a las congregaciones con frases bastante lacónicas: «Las divisiones dispersas de la población fueron agrupadas bajo la autoridad de sus jefes» (Roys, *Chumayel*, 149-150; véase también Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, 10).

indígenas, sino sólo a los de los frailes [51]. Pero el argumento de que la congregación en todas sus fases era un requisito indispensable para la evangelización no admitía discusión para un monarca cuyo imperio descansaba, legal y moralmente, en la salvación de las almas de los indígenas. Y así, los frailes acabaron imponiéndose, con el firme apoyo del visitador real.

Hacia 1582, fecha del primer censo completo de pueblos posterior a las congregaciones, había en la península 26 parroquias (excluyendo Bacalar) que comprendían un total de 177 comunidades, muchas de ellas constituidas por entre 2 y 8 pueblos anteriormente separados [52]. No tenemos datos comparativamente tan precisos para los modos de asentamiento inmediatamente anteriores a la congregación. La lista de contribuyentes de 1549 especifica tan sólo 181 pueblos [53]. Pero muchos de ellos solían estar reunidos en una sola encomienda, y tal vez fuera también necesario añadir a la lista los pueblos a los que otros documentos aluden como independientes antes de que fuera llevado a cabo el reasentamiento. Un cálculo no muy exhaustivo arrojaría un total de cerca de 400 en 1549 [54], y esta cifra probablemente pase por alto muchos de los pueblos que se englobaban bajo el encabezamiento del pueblo dominante. Estas omisiones no invalidan necesariamente las cifras de la población total basadas en la lista de contribuyentes de 1549 (véase cuadro 2.1). Simplemente imposibilitan cualquier intento de hacer distinciones en el cálculo de la población en el interior de cada uno de los territorios censados.

El programa de congregaciones no parece haber violado las fronteras

[51] RY 1: 42, 47, 49, 182-183, 252-253, 2: 69, 75, 80, 122-123, 132, 201-202, 209. Existen pruebas de la oposición activa de los encomenderos en Reales cédulas, 9 de enero y 5 de feb. de 1560, citadas en Cogolludo, Lib. 6, cap. 8, y AGN, Inquisición 6, núm. 4, Proceso contra Francisco Hernández, 1558-1562.

[52] DHY 2: 55-65, Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582. Este es el número de comunidades físicamente separadas, sin contar los barrios de Mérida, Campeche y Valladolid, y contando como unidad todos los pueblos congregados «en el mismo asiento».

[53] AGI, Guatemala 128, Tasaciones de los pueblos de Guatemala, Nicaragua, Yucatán y Comayagua, 1548-1551.

[54] Los nombres de estas poblaciones adicionales se han obtenido de Roys, *Political Geography*; DHY 1: 55-65, Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582; los documentos compilados por los franciscanos sobre la creación de las primeras doctrinas, presentes en AGI, Escribanía de cámara 308-A, núm. 1, El Deán y Cabildo de Mérida con los Franciscanos, 1680, piezas 1 y 2; los juicios por idolatría en los primeros años de la década de 1560, en AGI, Justicia 245 y 249, Residencia de Diego Quijada, 1565 (parcialmente publicado en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada*), y varios otros documentos fechados en los primeros años de la conquista.

políticas preexistentes ni las relaciones mantenidas dentro de ellas más de lo que lo hizo la propia organización de las parroquias. Los frailes se habían limitado a atraer todas las unidades aisladas hacia los núcleos ya existentes: las rancherías a los pueblos y los pueblos subordinados a sus centros locales. Sólo se detuvieron antes de integrar visitas y cabeceras en un enorme centro de población en cada parroquia. Con todo, este proceso de fusión fue tan destructivo para la jerarquía geopolítica prehispánica como lo fue la disolución de los vínculos provinciales y subprovinciales. Y es que, en esencia, eliminó los constituyentes básicos que eran las rancherías, los pueblos y los pueblos subordinados.

A la vez que se producía este proceso de fusión o incorporación, la estructura interna de los pueblos nucleados fue simplificada mediante la eliminación de sus subdivisiones políticas. Estas subdivisiones prehispánicas, llamadas *cuchteel* o *tzucul* (o a veces también *tzucub*) eran una especie de distritos o barrios, prácticamente un pueblo dentro de un pueblo, encabezados por una autoridad denominada *ahcuchcab*, que combinaba funciones tanto consultivas como ejecutivas. Representaba a su barrio en el cabildo, presidido por el *batab* local, y era directamente responsable de la gobernación de su barrio y de hacer cumplir en él las órdenes del *batab* [55]. Como ocurría con la comunidad, los barrios eran fundamental, si no exclusivamente, unidades territoriales. Aunque han sido comparados con el *calpulli* mexica y se ha llegado a pensar que representaban a un grupo de patrilinajes exógamos [56], cualquier identificación con unidades de parentesco o función de tenencia de tierra que pudieran haber tenido, o bien se perdieron, o bien fueron un secreto bien guardado en la época colonial [57]. Sin embargo, eran algo más que barrios colindantes; constituían el nivel más básico del sistema político, ya que las rancherías dispersas parecen haber sido exclusivamente demarcaciones residenciales, sin rango ni estructura administrativa formales.

55 Las principales fuentes para los barrios y para los *ahcuchcabes* prehispánicos son las definiciones de los primeros diccionarios (véase Philip Thompson, «Tekanto», 315-318, cuadro 5.8) y RY 1: 137-138, 2: 85-86, 103-104, 182-183, 211. No obstante, pueden extraerse muchas deducciones a partir de las funciones de los *ahcuchcabes* de los primeros tiempos de la colonia: véase, por ejemplo, «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610.

56 Villa Rojas, «Notas sobre la tenencia de la tierra», 29-34; Michael Coe, «A Model of Ancient Community Structure», 106.

57 Hay pruebas de la distribución de los patronímicos ignorando los límites de las parcialidades, en Roys, *Political Geography*, 7, 74-75, y AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610. Spores, *Mixtec Kings*, 91-92, no encuentra indicios de que los barrios mixtecas tuvieran relación alguna con el parentesco o la tenencia de la tierra, pareciendo que eran también unidades administrativas puramente residenciales.

Hasta casi mediados del siglo XVIII, estos barrios o parcialidades, como los llamaron los españoles, siguieron tomándose como la unidad corriente para las prestaciones de trabajo comunitario y la recaudación de tributos, para pasar lista en la misa dominical y para que los niños asistieran a sus clases de doctrina diarias [58]. Luego desaparecieron del panorama documental. No sólo dejaron los españoles de mencionarlas, sino que los mayas también dejaron de identificarse como miembros de una parcialidad determinada, o de referirse a los santos patronos como pertenecientes a las parcialidades, que anteriormente celebraban sus fiestas por separado [59]. Los *ahcuchcabes* también desaparecieron o, mejor dicho, se convirtieron en regidores. Los regidores desempeñaban muchas de las funciones de los antiguos *ahcuchcabes*, y en gran parte eran un cargo equivalente, pero no hay pruebas de que representaran o fueran responsables de divisiones concretas [60].

Los documentos españoles continuaron hablando de parcialidades, pero con un sentido diferente, dando pie a un equívoco que puede crear confusión acerca del verdadero destino de los distritos prehispánicos. Las parcialidades que sobrevivieron eran en su origen pueblos independientes que habían sido trasladados en el proceso de congregación. Algunos de los pueblos reubicados se fusionaron casi inmediatamente en una única entidad. Otros, especialmente aquellos que eran de rango similar, conservaron su identidad y continuaron funcionando con tanta independencia como si hubieran estado separados por kilómetros de monte abierto, y cada uno conservaba su propio santo patrono y su fiesta, su propio *batab*, su propio cabildo y su propia cuota de tributos. También se mantenían residencialmente separados, dentro de los límites del mismo pueblo nucleado, y tan sólo compartían la misma iglesia y, posiblemente, aunque no es seguro, el mismo edificio del ayuntamiento. Incluso conservaban la propiedad de sus antiguas tierras, lo que explica el extraño

58 AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610, contiene abundante información sobre las funciones administrativas de las parcialidades y de los *ahcuchcabes*. Véase también Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 112-113, y Cogolludo, Lib. 4, cap. 17.

59 Toda mención a parcialidades realizada desde mediados del siglo XVII se refiere a poblaciones antiguamente independientes, con la excepción de San Felipe y Santiago Yotholin, en TUL, Documentos de Tabi, Mensura de tierras, 20 de mayo de 1718.

60 Al principio, *ahcuchcab* y «regidor» eran términos intercambiables (véase, por ejemplo, «Visita de García de Palacio, 1583»). Después, al parecer, pasaron a definir dos cargos distintos (véase, por ejemplo, AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610; México 3048, Toma de posesión, Hecelchakan, 3 de sep. de 1625; México 140, Petición del pueblo de Sicpach, 12 de junio de 1627), se fusionaron de nuevo bajo la denominación de «*ahcuchcabes*-regidores» (véase, por ejemplo, AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722) y acabaron siendo llamados invariablemente «*regidoresob*» en los documentos mayas. En el capítulo 8 se comparan los cargos prehispánico y colonial.

contorno de muchas de las lindes comunitarias y parroquiales [61]. A algunos de los pueblos que habían sido anexionados a Calkini, como es el caso de Nunkini y Halacho, posteriormente se les permitió retornar a sus emplazamientos originales [62].

La mayoría de los pueblos asimilados, no obstante, siguieron formando parte de comunidades compuestas, o mejor dicho, complejas, convirtiéndose por tanto en parcialidades coloniales y, finalmente, compartiendo el sino de los prototipos prehispánicos. El primer paso fue la pérdida de autonomía, la degradación formal desde su antigua situación administrativamente independiente a la de parcialidad. Por ejemplo, los cuatro pueblos aglutinados en Tizimin fueron fusionadas en una sola república de indios por decreto de un visitador real en 1583 [63]. El proceso de unificación fue muy desigual, y resulta difícil encontrar datos acerca de cómo o exactamente cuándo se perdió la autonomía, aparte de advertir que un pueblo concreto «desaparece» entre un documento y otro de fecha posterior [64].

La siguiente fase fue la erosión de la identidad independiente, incluso como parcialidad, del mismo modo en que las unidades prehispánicas

[61] Sobre los títulos de las antiguas tierras, véase Real cédula, 9 de enero de 1560, citada en Cogolludo, Lib. 6, cap. 8. Nohcahcab, una población reasentada en Becal, vendió sus antiguas tierras en 1700, que de este modo se convirtieron en la hacienda de Chactun Nohcahcab (Títulos de Chactun). Las tierras del pueblo de Kinlakam, trasladado a Calkini, se convirtieron en una hacienda de cofradía que pertenecía al pueblo dominante (AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 1, tradiciones orales referidas por el cura de Calkini, 1782). Pero Kisil, congregado con Tzeme, y luego reubicado junto con Tzeme en Kinchil, perdió pronto su identidad independiente, y sus tierras fueron cedidas sencillamente en «merced» a un español en 1603 (Títulos de Kisil).

[62] Nunkini, Cuzama (que había sido anexada a Homun) y Tabi (anexada a Tibolon) habían retornado a sus asentamientos originales en la década de 1650 (Cogolludo, Lib. 4, caps. 19 y 20), y Halacho lo hizo entre esta fecha y 1755 (BL, Add. Mss. 17569, Visita pastoral, 1755), época por la cual Polyuc, anteriormente anexada a Chunhuhub, también volvía a aparecer como visita independiente.

[63] «Visita de García de Palacio, 1583», Ordenanza, 13 de dic. de 1583, aunque Cogolludo, Lib. 4, cap. 20, aún se refería a estas parcialidades como «pueblos» independientes en la década de 1650.

[64] La pérdida del estatus independiente se puede encontrar en las investigaciones judiciales generales, que casi invariablemente hacen referencia a la mayoría de los dignatarios locales así como al nombre del pueblo, y especifican en ocasiones si es una parcialidad. Son listas especialmente detalladas: AGI, Escribanía de cámara 318-A y 318-B, Visita que hizo D. Diego Flores de Aldana a los pueblos de indios, piezas 1-143, 1666; México 1035, Memoriales de abusos de repartimientos, 1700; México 3048, Testimonio de autos sobre repartimientos, 1755, y México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 16-18. No he encontrado investigaciones generales semejantes para el siglo XIX, pero véase AA, Estadística, Censos parroquiales, 1798-1824, muchos de los cuales enumeran los pueblos independientes y las parcialidades.

desaparecieron de vista. También éste fue un proceso desigual, ya que un cierto número de ellas aún estaban reconocidas como tales a finales de la época colonial. Hubo, incluso, algunos pueblos anexionados que consiguieron conservar sus propios *batabes* y cabildos hasta el final de la época colonial, protegidos de la absorción completa por su condición de encomiendas independientes (por ejemplo, Dzibikak y Dzibikal en Uman, y Tzeme, que había absorbido a Kisil, en Hunucma) [65]. Sin embargo, es dudoso que pudieran sobrevivir durante mucho tiempo a la desaparición progresiva de las encomiendas desde 1785 [66], incluso si no se hubiera desmantelado la totalidad del aparato de gobierno indígena tras la independencia.

Como pueblos dentro de un pueblo, las parcialidades coloniales eran reliquias fósiles de la organización política jerárquica prehispánica, que los españoles comprimieron en las homogéneas unidades denominadas repúblicas de indios. No era necesario abolir los niveles de la base y de la cúspide de la estructura política. Bastaba con ignorar su existencia. Y, negándoles su papel en el sistema político colonial, provocaron que se marchitaran.

Un orden social simplificado

Hasta el momento me he referido solamente a los efectos del dominio español sobre la organización geopolítica de los mayas. La compresión y la simplificación de la jerarquía de las unidades territoriales se vio acompañada por un proceso semejante que afectaba al orden social en sus estratos más altos y más bajos.

Los grandes magnates territoriales no sólo fueron reducidos a simples *batabes* de comunidades. Tanto ellos como el resto de la aristocracia se

[65] Véanse AGI, México 3066, Informaciones instruídas, 1782, y AA, Visitas pastorales 3-6, 1782-1785. Otros ejemplos son: San Pedro y San Juan de Mama, Yaxa en Oxkutzcab (aunque con sólo un teniente de batab), Santa Bárbara y San Mateo Nohcacab, Nohcacab en Becal, Tzabcanul en Espita, y Chibzul en Chichimila (aunque sólo con un teniente de *batab*: véase AA, Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre permuta de curatos de Chichimila y Muna, 1782).

[66] AGI, México 3139, Reglamento provisional para el cobro de tributos, 28 de junio de 1786: «Hay pueblos con dos y tres caciques e igual número de cabildos con sus justicias porque solían pertenecer a dos, tres o más encomenderos y esto es origen de confusión y disturbios. Por eso convendrá reducir los pueblos desta clase a solo un cacique, dos alcaldes y el número correspondiente de regidores.» Sin embargo, Espita, por ejemplo, aún tenía dos cabildos en 1817 (AEY, Ayuntamientos 1, núm. 28, Petición de las repúblicas de este pueblo de Espita y su parcialidad Tzabcanul, 29 de mayo de 1817), y pudo haber otros que conservaran esta modificada estructura compuesta.

vieron privados de los botines de guerra y de los beneficios del comercio a larga distancia, y los esclavos que habían poseído fueron liberados y pasaron a engrosar las filas de los macehuales [67]. Los españoles cortaron también la mayor parte del flujo del excedente de riqueza que producía el trabajo de los macehuales en forma de artículos de tributo, así como de las levas de mano de obra, que anteriormente habían estado orientadas en su totalidad al mantenimiento de las élites indígenas. Demostraré más adelante que este proceso de nivelación no consiguió anular la distancia existente entre nobles y gente común. No obstante, se vio muy reducida, y los grupos intermedios, compuestos por los guerreros profesionales y los artesanos, desaparecieron por completo. Los mayas fueron homogeneizados en una masa de agricultores cuyas diferencias de riqueza, rango y autoridad no se reflejaban en ninguna división del trabajo bien definida. Incluso el propio *batab*, como el resto de los dirigentes de las comunidades, se había convertido bien claramente en un milpero cuya única prerrogativa era contar con más recursos, especialmente humanos, que sus súbditos macehuales. Los indicios de especialización artesanal son muy escasos fuera de los principales centros españoles. Pedro Sánchez de Aguilar, nacido y criado en Yucatán, escribió a principios del siglo XVII que «no hay pueblo que no tenga indios herreros, herradores, freneros, cerrajeros, zapateros, carpinteros, silleros, albañiles, canteros, sastres, pintores, entalladores, olleros, [y] arrieros» [68]. Una lista impresionante, pero inverosímil incluso en aquella fecha relativamente temprana, y el autor debió de querer decir, en realidad, que determinados indígenas tenían aptitudes especiales para estos oficios. ¿Dónde, salvo en los pueblos más grandes, podría un sastre, o un talabartero, o un herrero haber encontrado algo más que un cliente ocasional para mantener su industria? Los indígenas no necesitaban un sastre que les confeccionara su vestuario, muy pocos de ellos poseían un caballo o una mula que herrar, y tan sólo en algunas de las principales cabeceras había españoles residentes, que eran los clientes potenciales.

Un informe sobre el estado económico de la colonia efectuado en 1766 nos proporciona otra voluminosa lista de las aptitudes de los mayas para la artesanía, que iban desde la talla de adornos de carey hasta los finos bordados. Los autores del informe también precisaban, tristemente, que estas aptitudes eran más potenciales que reales. Afirmaban que los mayas podrían producir cualquier tipo de manufacturas de excelente calidad si existiera una demanda española de ellas. El mercado de exportación, confesaban, se limitaba a las materias primas o sólo ligeramente procesadas, y la población española residente prefería importar la mayoría de las manufacturas de España y de Nueva España [69].

[67] Las ordenanzas de los visitadores López (1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19) y García de Palacio (1584, en AGI, Indiferente 2987) dejan bien claro que los españoles no consiguieron eliminar ni la esclavitud ni la servidumbre personal entre los indígenas de forma inmediata. Pero si pasado el siglo XVI persistió algún tipo de relación señor-siervo entre la nobleza maya y los macehuales, los españoles no se enteraron de ello.

[68] Sánchez de Aguilar, *Informe*, 148.

En realidad, existía cierta demanda de artesanía local especializada, una demanda que estaba generada principalmente, como ocurría en los tiempos prehispánicos, por el ceremonial religioso. En cualquier caso, son los edificios y los objetos asociados al culto divino, tanto de la época prehispánica como de la colonial, los que mejor se han conservado y son los documentos eclesiásticos los que proporcionan el mayor número de datos referentes a las artesanías coloniales [70]. Los españoles asumieron el prestigioso trabajo de los metales. La producción de imágenes de santos, retablos y otras labores en madera parece haber sido también monopolio de los españoles (sin llegar a excluir totalmente a los mayas), mientras que las castas controlaban el resto de las industrias artesanales, desde la sastrería a los trabajos de forja. Los únicos oficios especializados que estuvieron en manos de los indígenas durante la época colonial fueron la cantería y la albañilería.

Los misioneros franciscanos no tuvieron más que que echar una mirada a su alrededor para darse cuenta del alto grado de especialización que había alcanzado la albañilería entre los indígenas, y pusieron inmediatamente a los mayas a trabajar en la construcción de iglesias y conventos, que de este modo combinaban el diseño español con las técnicas indígenas. La construcción de edificios privados se limitó primordialmente a los núcleos españoles. Pero la erección, ampliación y reparación de las iglesias proporcionaron un empleo estable durante toda la época colonial a las cuadrillas itinerantes de maestros albañiles y ayudantes que se desplazaban de pueblo en pueblo, dependiendo de la demanda de

[69] BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán, 12 de julio de 1766.

[70] Todos los documentos detallados relacionados con la construcción y adorno de las iglesias que incluyen el nombre de los artesanos, los salarios y raciones (o los pagos a destajo para algunas tareas), y la descripción de los materiales y de las técnicas, son de la última fase de la época colonial. Véase AA, Libro de cuentas de fábrica de Ichmul, 1700-1818; hay varios libros de cuentas relativos a la construcción de iglesias en el legajo de Cuentas de fábrica, especialmente los de Chancenote, 1796-1819, San Sebastián, 1796-1815, y Seye, 1811-1812. No obstante, sobre las tareas especializadas y los artesanos, véanse también Libro de cuentas de cofradías del pueblo de Hool, 1741-1799, y Libro de cofradía de Xbalantun (Tipikal), 1736-1787. ANE contiene abundante información dispersa, pero sólo de finales del siglo XVII en adelante. Véase también Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 83-91.

trabajo. No sabemos si los albañiles de la época de la colonia procedían en su mayor parte de Oxkutzcab, como ocurre actualmente. Estaban muy bien pagados en relación con la tarifa colonial habitual [71], y toda la península está salpicada de monumentos debidos a su diestra ingeniería y al sobrio arte de los canteros que tallaron las fachadas, las cornisas, los pilas bautismales y otros elementos de piedra para el interior de las iglesias. Fueron los albañiles mayas los que convirtieron los diseños barrocos españoles en las hermosas y sólidamente construidas iglesias coloniales que aún embellecen las plazas de todos los pueblos yucatecos excepto los fundados recientemente. Los trabajos no cualificados, como el transporte de piedras y mortero, y gran parte de la construcción propiamente dicha, eran llevados a cabo por los componentes de las tandas de trabajo locales bajo la dirección de los maestros albañiles [72].

Se conservaron otras artesanías tradicionales, pero raramente, si es que ocurrió alguna vez, como oficios de dedicación exclusiva. Durante algún tiempo siguió existiendo una producción clandestina de «ídolos» de arcilla y madera. Los españoles se quejaban de que los indígenas fabricaban ídolos con tanta rapidez como se destruían [73]. No facilitan datos sobre sus características, pero, a juzgar por la cantidad de ellos que se han descubierto, es probable que se tratara de objetos bastantes toscos que cualquier alfarero o tallista podía fabricar.

La tendencia a la autarquía familiar, ya evidente en los tiempos prehispánicos, se hizo más pronunciada. Como ya he dicho, los mayas de los tiempos de la colonia eran básicamente agricultores. Continuaban produciendo para sí mismos, quizá para algún tipo de trueque muy localizado, y para los mercados regional y de exportación controlados por los españoles, los mismos productos básicos que los macehuales habían producido siempre: petates y canastas, cuerdas de henequén, toscas sandalias de piel de venado, alfarería (aunque hay pocas referencias a ella, y parece que las calabazas y las canastas se usaban más frecuentemente, excepto para cocinar) y, sobre todo, la corrientísima manta de algodón que todas la mujeres mayas tejían en sus telares de cintura [74]. Aparentemente, se dejaron de fabricar las telas de lujo con intrincados diseños que según las fuentes eran el principal artículo de comercio en los tiempos prehispánicos, y que probablemente eran confeccionadas por especialistas altamente cualificados. La fibra de algodón local era considerada como de excelente calidad, y hubo un proyecto ideado por varias autoridades coloniales a finales del siglo XVIII (un periodo lleno de fracasados planes de desarrollo económico) consistente en importar telares de pie e instructores para crear una escuela donde las niñas mayas pudieran aprender a confeccionar tejidos finos que sustituyeran o complementaran a la burda manta de algodón en el comercio de exportación [75]. El proyecto quedó en nada, y el tejido continuó siendo una industria doméstica —de hecho, la principal industria doméstica— entre los mayas.

Así, la economía de los macehuales era tan sencilla como la de sus antepasados prehispánicos. Como ocurre en muchas sociedades campesinas, los varones alimentaban a sus familias con el trabajo agrícola y las mujeres se ocupaban de pagar la mayor parte de los impuestos hilando y tejiendo [76]. Los mayas seguían cazando, y las armas de fuego españolas

[71] Albañiles y canteros mayas recibían, además de los cuatro reales diarios en efectivo, raciones muy selectas que incluían carne, huevos, manteca de cerdo y especias, y también el maíz y los fríjoles se pagaba a todos los jornaleros. Los semaneros, como mucho, ganaban cuatro reales semanales, y a menudo el pago consistía exclusivamente en raciones de maíz y fríjoles. Un maestro carpintero español (con su nombre precedido por «don») cobraba un peso diario sin raciones. Algunos eran pagados a tanto alzado: Bernardino Canul recibió 55 pesos por tallar el altar mayor de la catedral (AA, *Cabildo, Cuentas del coro desta santa iglesia catedral*, 1816-1817) y tres maestros carpinteros de Xcan cobraron 25 pesos por el coro de la cabecera (AA, Cuentas de fábrica, Libro 2 de la fábrica de Chancenote, 1796-1819). Si un albañil trabajaba todo el tiempo, podía llegar a ganar tanto como un teniente de cura español (con un salario medio de 10 a 15 pesos mensuales), pero con raciones considerablemente mejores.

[72] Sobre la técnica de construcción de iglesias, véase, además del material citado en la nota 70, AGI, México 1039, Declaraciones en atención a pagarse los indios que trabajaban en la fábrica de la catedral, 1724; México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 14 de feb. de 1784. También tenemos pruebas de que en los barrios y en los pueblos cercanos a Mérida vivían canteros lo suficientemente cualificados como para abastecer de «piedra labrada» a la ciudad: AA, Asuntos terminados 9, Razón de las varas cuadradas de piedra de cantería, 30 de dic. de 1804.

[73] AGI, México 3048, Gobernador a la Corona, 16 de abril de 1585; México 359, Bustamante Andrada a la Corona, 4 de abril de 1587.

[74] Sobre el tejido y otras artesanías domésticas, véase BN, Archivo franciscano 55, *núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán*, 1766; AGN, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 16 de oct. de 1771; Historia 498, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de Naturales, 20 de dic. de 1791; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813. Respecto a la alfarería, sabemos que vasijas de arcilla de diversos tipos constituían un antiguo artículo de tributo, pero las dos únicas referencias a la producción de alfarería para la venta que he podido encontrar son una queja del *batab* de Uayma, que alegaba que cierto español se había apropiado de la «mina de barro» de la que dependían para obtener ciertos ingresos (AGI, México 3066, Informaciones instruidas ... cofradías, 1782, cuadro 8), y una nota que en un censo de 1811 explicaba que los alfareros del pueblo de Tepakam que hacían cántaros de arcilla eran también milperos (AEY, Censos 1, núm. 4, Estado general de la población de este partido del Camino Real Alto, 13 de marzo de 1811).

[75] AA, Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781; e Informe del Tesorero Real, 3 de abril de 1782.

[76] Algo parecido ocurría en la sociedad campesina irlandesa del siglo XIX, con la única diferencia de que los impuestos que las mujeres pagaban hilando y tejiendo eran el arrien-

fueron reemplazando gradualmente a los arcos y las flechas entre aquellos miembros de la sociedad que podían costearlas [77]. Se cultivaban hortalizas y árboles frutales —autóctonos y españoles— y se criaban pavos y gallinas para pagar los tributos y para obtener huevos (las aves de corral solamente eran consumidas por los mayas en ocasiones muy especiales). El resto de lo que producían los macehuales iba a parar en su totalidad a los españoles a través de algún régimen de trabajo obligatorio, ninguno de los cuales implicaba tareas especializadas.

La base económica de la élite colonial maya, que será analizada en el próximo capítulo, era ligeramente más variada, pero las principales diferencias estaban en la escala y en la posibilidad de apropiarse del trabajo de otros. Con la excepción de esta división entre nobles y macehuales, cuesta encontrar signos de diferenciación económica en el interior de las comunidades mayas. No había tenderos, soldados, molineros ni panaderos, ni tampoco artesanos profesionales de ningún tipo, con la única excepción del pequeño «gremio» de albañiles; los únicos profesionales eran el escribano, el maestro cantor y posiblemente algunos de los músicos de la iglesia en los pueblos más grandes. Cualquier actividad en la que tomaran parte los mayas, incluyendo el servicio en los cargos públicos, era un complemento a tiempo parcial de la agricultura.

Las identidades sociales parecen haber estado exclusivamente definidas por el rango y por sencillas reglas de descendencia, sin que existiera la maraña de asociaciones ocupacionales, redes de intercambio, identidades étnicas y agrupaciones voluntarias que caracterizan a sociedades más complejas. La casta definía el lugar de los mayas en el interior del vasto orden social colonial, pero no proporcionaba las bases para la identidad y la cohesión colectivas en el seno del racial y culturalmente uniforme subsistema maya. Las únicas unidades sociales básicas que nos quedan son la familia extensa y la comunidad. Incluso las cofradías religiosas, que en español y en la sociedad colonial española definían una serie de agrupaciones intermedias, se convirtieron entre los mayas en organizaciones de escala comunitaria, con la misma estructura y el mismo número de miembros que las repúblicas de indios [78].

do de las tierras: Lees, «Mid-Victorian Migration», 28. La pretensión del visitador López de que los hombres aprendieran a tejer para ayudar a sus esposas a producir las mantas para el tributo (Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19) no tuvo ningún éxito.

[77] Se obtenían algunos ingresos con la venta de pieles de venado para la exportación (AGN, Real caja 54, Gobernador al Virrey, 27 de sep. de 1711), pero no dejaban de ser un artículo muy secundario tanto en la economía doméstica como en el comercio de exportación.

[78] En el capítulo 9 se hace una comparación entre las cofradías maya y española.

La república de indios, o comunidad, iba a convertirse prácticamente en el único marco de interacción social de los mayas coloniales por encima de la familia extensa, aunque no necesariamente por voluntad propia. Si los mayas y otros indígenas coloniales se recluyeron en estas comunidades fue en parte porque los españoles les confinaron en ellas, al organizar todos los impuestos y prestaciones laborales, el régimen comunal de tenencia de la tierra, el culto público y la autoridad política indígena de acuerdo con esta unidad.

A primera vista, los españoles parecen haber facilitado la búsqueda de los principios organizativos de la sociedad maya mediante la eliminación de gran parte de la complejidad contenida en el orden social prehispánico. La sociedad maya colonial no sólo está mejor documentada, sino que también es más homogénea y, por lo tanto, probablemente más fácil de analizar. Basta con centrar el estudio en estas comunidades más o menos idénticas y completamente autónomas, compuestas por familias extensas patrilineales más o menos idénticas (con la única excepción de la división entre nobles y macehuales), sin que haya agrupaciones intermedias significativas.

Pero la propia falta de diversificación socioeconómica que aparentemente simplifica el análisis de la estructura de las comunidades posee un inconveniente fundamental: hace más difícil justificar la existencia de la comunidad. El alivio con que el estudioso contempla la ausencia de relaciones sociales que se entrecrucen y solapen que tantísimo embrollan el panorama urbano contemporáneo y que pueden incluso encontrarse en algunas sociedades campesinas (recordemos la enredada maraña de filiaciones en la organización de los pueblos balineses que describe Clifford Geertz) [79], se torna en desasosiego al comprender que, tal y como ha sido expuesta, esta ordenada escenografía maya no contiene nada que vincule a los personajes que hay en ella. Los actores se encuentran solos o se mueven sin referencia a los demás. La red de relaciones sociales no ha sido simplificada, sino eliminada; la comunidad queda reducida a un grupo de familias funcionalmente aisladas que comparten casualmente el mismo espacio físico.

En el capítulo anterior hice mención de otras modalidades de interdependencia que pudieron sostener el orden social maya prehispánico en ausencia de especialización económica. Pasemos ahora a examinar lo bien que estos vínculos sociales se conservaron en el contexto de las claramente distintas circunstancias derivadas de la dominación española.

[79] Geertz, «Form and Variation in Balinese Village Structure».

6. Desgarrones y jirones en el tejido social

Que la sociedad maya consiguiera sobrevivir en el interior del microcosmos de la comunidad —un microcosmos simplificado, además— dependería en gran medida de lo eficazmente que las fuerzas integradoras que operaban en el interior de *estas unidades* pudieran resistir a las modificadas circunstancias de la dominación colonial. Mi tesis es que los españoles, inconscientemente, socavaron las relaciones de interdependencia en las que descansaba la cohesión social. Y lo hicieron en dos niveles de organización: en la familia extensa y en la comunidad, que reproducía la estructura y los principios organizativos de la familia, aun cuando la pertenencia a ella estaba basada más en el territorio común que en las relaciones de parentesco.

La familia corporativa

Las autoridades coloniales españolas desconocían o prefirieron ignorar la estructura corporativa de la familia extensa. En pro de la moralidad cristiana y de la eficacia administrativa, impusieron a los mayas nuevas normas de comportamiento que distorsionaron el equilibrio de obligaciones y derechos en el seno de la familia, destruyendo algunas de sus ventajas y, consecuentemente, poniendo en peligro la seguridad material de sus miembros.

La familia extensa, tal y como se analizó en el capítulo 4, era un

grupo de descendencia patrilineal que comprendía tres generaciones y funcionaba como unidad residencial y económica. Sus miembros compartían la misma residencia o recinto residencial. Tenían derechos comunales sobre la tierra y la trabajaban en régimen de cooperativa o, en ocasiones, en común. Y en el caso de que no mancomunaran todos los recursos colectivamente, al menos sí dependían mucho unos de otros para ayudarse mutuamente. Es probable que, como unidad corporativa, también compartieran obligaciones para con la comunidad.

Los españoles dividieron la familia extensa, tanto física como fiscalmente, en unidades conyugales. La división residencial, tal vez la innovación colonial más destructiva para el sistema corporado, fue impuesta por el clero católico. Este insistió en que cada matrimonio se estableciera en un hogar completamente *independiente*, sobre todo para combatir lo que consideraban una marcada propensión de los mayas al incesto [1]. Esta tendencia era especialmente acusada, decía el clero, entre suegros y nueras, pero también se producía entre padres e hijas. Por esta razón, quiso también estimular los matrimonios precoces y evitar la práctica del «precio de la novia», que implicaba la residencia temporal en la familia de la esposa.

Probablemente se permitía que las subunidades del grupo de parentesco patrilineal vivieran en solares contiguos. Pero esta disposición, aunque permitía un cierto grado de cooperación, carecía de las ventajas de la residencia multifamiliar, con sus solares, despensa y avíos y quehaceres domésticos comunales, incluido el cuidado de los niños. Los mayas preferían sin duda esta última situación, y retornaban a *ella* en cuanto tenían oportunidad, es decir, siempre que la supervisión sacerdotal fuera laxa o distante [2]. Pienso, además, que lo hacían por motivos íntimamen-

---

[1] El decreto original, contenido en las Ordenanzas de Tomás López de 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19), que eran esencialmente un programa franciscano, fue reiterado en el transcurso de la época colonial: véase, por ejemplo, AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 10: «Por evitar dichos pecados y ofensas a Nuestro Señor los dichos gobernador y alcaldes de cada pueblo cuiden de que marido y mujer vivan en casa aparte sin estar mezclados unos con otros aunque sean muy parientes». Sobre la presunta propensión de los mayas al incesto como consecuencia de la residencia multifamiliar, *véase* AGI, México 369, Obispo a la Corona, 14 de sep. de 1655; IY, Constituciones sinodales, 1722; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 *de julio* de 1737 y 8 de julio de 1769, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813, y Manuel Pacheco a la Diputación Provincial, 10 de dic. de 1813; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770, y varios informes parroquiales, en AA, Visitas pastorales 3-6, especialmente Teabo y Maní, 1782, Telchac, 1784, y Conkal, 1785.

[2] Este hecho era particularmente acusado en los ranchos dispersos, pero puede consultarse también el censo del pueblo de Bolonpoxche, perteneciente a la parroquia de

te relacionados con las ventajas económicas que representaba, siendo las oportunidades de incesto, cualquiera que fuera su incidencia, una consideración decididamente secundaria, cuando no la secuela ocasional o una fantasía de los curas.

El modo en que se exigían las obligaciones públicas fue igualmente desintegrador. Al principio de la época colonial, el cabeza de familia, y unidad en las listas de tributarios, era el «indio casado». A la larga, el tributo y las obvenciones se acabaron convirtiendo en impuestos que afectaban a todos los macehuales adultos, sin tener en cuenta su estado civil ni tampoco la capacidad física de su cónyuge. En este aspecto los españoles ignoraron la simbiosis, mucho más obvia incluso, que se producía en el seno de la familia nuclear, y que era fruto de la estricta división sexual del trabajo. Debieron considerar que la imposición de gravámenes atendiendo a la familia nuclear, o incluso a individuos aislados, era la más apropiada para obtener el máximo beneficio, o quizá este sistema les resultara el más eficaz en su intento de no perder de vista a la población tributaria. Fuera cual fuera su propósito, no podía dejar de debilitar la estructura corporativa de la familia extensa.

Las normas sucesorias españolas, por su parte, entraron en conflicto con la reciprocidad de esta estructura corporativa. La norma sucesoria maya, la transmisión estrictamente por vía masculina, estaba basada en el principio de que eran los hijos y sus esposas los únicos responsables del mantenimiento de los padres y, en general, de la producción de bienes familiares [3]. Las hijas formaban parte del sistema de mantenimiento del grupo de su marido, al cual contribuían y del cual podían esperar recompensas. Las reglas españolas convirtieron la herencia en bilateral, y de este modo distorsionaron el sistema prehispánico. De acuerdo con la ley española, todos los hijos legítimos heredaban equitativamente [4]. Una excepción a esta regla la constituía el mayorazgo, pero

Uman (AA, Estadística, Matrícula de los vecinos e indios, 1815), donde todas las casas indígenas dispersas estaban habitadas por tres o más personas adultas, y entre los que estaban «bajo de campana» (en las poblaciones congregadas), el 39,7 por ciento también alojaban tres o más (y el 27,6 por ciento, cuatro o más). Es, sin duda, una proporción sustancial, pero muy inferior a las cifras que tenemos para Tizimin en 1583 («Visita de García de Palacio, 1583»), donde el 93 por ciento de las unidades residenciales eran multifamiliares.

[3] Véase Landa, *Relación*, 99, sobre las normas sucesorias, y la nota 44 del capítulo 4 sobre los testamentos mayas coloniales.

[4] En realidad, un testador podía disponer de hasta un quinto de los bienes a su gusto, ya fuera para incrementar la parte de uno o más de sus hijos, para distribuirlo entre otros parientes o entre los sirvientes o, muy frecuentemente, para consagrarlo al «bien de su alma» mediante misas, capellanías y otras obras pías. Lo cierto es que el grueso de la

tenía el inconveniente de que requería autorización real, siendo considerablemente más sencillo para los españoles acaudalados que no deseaban dividir su patrimonio llenar las órdenes religiosas con el resto de sus hijos, especialmente de sexo femenino [5]. Los mayas no tenían un recurso semejante para hacer frente a una ley que era incompatible con sus principios patrilineales y corporativos.

En el Yucatán colonial, fue la Iglesia quien asumió la responsabilidad del control de los asuntos testamentarios de los mayas. Cuando atendían a los moribundos, los párrocos se encargaban de que fuera redactado el testamento oportuno, que incluía disposiciones referentes a los gastos del entierro y a las diversas contribuciones piadosas que todo habitante de las colonias estaba obligado a efectuar en su última voluntad —entre ellas, para asuntos tan fundamentales para los mayas como el rescate de Jerusalén de manos del infiel—. Tenían entonces que supervisar la distribución de los bienes, poniendo especial cuidado en que fueran divididos a partes iguales entre todos los hijos supervivientes [6]. El clero era acusado de cuando en cuando de cometer irregularidades en sus obligaciones como testigos y albaceas testamentarios (por ejemplo, forzar a los indígenas a dejar grandes legados para complicados funerales que no podían pagar, o apoderarse de bienes, especialmente cuando alguien

herencia era dividida en partes iguales sin tener en cuenta el sexo ni la edad, y ningún hijo legítimo podía ser desheredado.

[5] Los religiosos de ambos sexos renunciaban a todo derecho a la herencia al hacer los votos, y aunque la dote necesaria para ingresar en un convento de monjas podía ser equivalente a una dote matrimonial, en las familias más ricas era aún considerablemente menor que la porción de herencia que correspondería a la muerte de los padres. En Yucatán, una dote matrimonial generosa, entre los españoles, podía oscilar entre 1.000 y 2.000 pesos (véase AA, Obras pías, Autos sobre la obra pía de Juan Muñoz Bermon, 1692; Asuntos terminados 7, Autos de la obra pía de Alonso Ulibarri, 1722-1795). La dote necesaria para ingresar en un convento era de 2.000 pesos, que era todo lo que algunas familias podían reunir, aunque todavía era una muy pequeña porción de algunas haciendas, según las actas de los litigios sobre el pago del principal y/o los réditos de las dotes (véase AA, Asuntos de Monjas 1 y 2).

[6] AGI, México 369, Avisos de Obispo Toral, s.f. (hacia 1565); México 1037, Real cédula al Gobernador de Yucatán, 20 de junio de 1628; IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios. En dos compilaciones de testamentos indígenas (TUL, Libro de Cacalchen, 1646-1649, y AA, Documentos del Petén Itzá, cuaderno sin designación, 1748-1760), encontramos que los doctrineros franciscanos locales refrendaban cada testamento para indicar que sus cláusulas se habían cumplido. La cédula de 1628 mencionaba informes acerca de que la mayoría de los indígenas de Yucatán morían sin testar. Es posible que los franciscanos fueran especialmente celosos en relación con las herencias indígenas, pero la serie de testamentos de Tekanto (en ANM; véase Philip Thompson, «Tekanto», capítulo 3), que también era una doctrina franciscana, indica que no siempre imponían el sistema español de dividir la herencia, aunque se hicieran testamentos.

moría sin testamento)[7]. Fueran o no ciertas estas acusaciones de extorsiones y estafas, lo cierto es que se consideraba que los párrocos tenían el derecho, que también era el deber, de imponer a los mayas las normas sucesorias españolas.

Esta interferencia podía incluso afectar a los macehuales, para los que el reparto de unas pocas camisas y de media docena de colmenas podía ser de tanta importancia como el de un importante patrimonio de tierras, huertas y ganado entre la élite. Solamente ha llegado hasta nosotros una pequeña proporción de los testamentos mayas, y es muy probable que la mayor parte de los bienes se transmitieran sin la mediación de un legado escrito. No obstante, los documentos existentes indican que el principio de sucesión exclusivamente patrilineal se fue diluyendo gradual, aunque perceptiblemente, en la práctica. Los testamentos redactados a finales de la época colonial aún revelan una fuerte tendencia hacia la herencia a través de la línea masculina, especialmente en el caso de la tierra. Pero una nada desdeñable cantidad de bienes se transmitía a mujeres emparentadas y a varones derivados de líneas femeninas, incluso habiendo herederos patrilineales supervivientes[8].

Ni la familia extensa ni el principio patrilineal en que se basaba fueron destruidos por la intromisión española en la residencia multifamiliar y en las reglas de sucesión tradicionales. El papel que desempeñaba la familia extensa puede deducirse, por ejemplo, de la polémica que tuvo lugar entre españoles y mayas en relación con la definición de huérfano, que no sólo tenía implicaciones semánticas. Los españoles, quizá inspirados por la costumbre prehispánica de que los huérfanos pertenecían al señor del territorio, llevaban a cabo su propio tráfico de niños desamparados, enviándolos a las ciudades (muy frecuentemente «vendidos» por los sacerdotes o por el gobernador, según algunas fuentes) para que fueran cuidados por alguna familia española. Este «cuidado» equivalía de hecho a una forma de servidumbre[9]. Por este motivo, los españoles tenían muchos alicientes para definir el término de la forma más imprecisa posible, y un huérfano era para ellos cualquiera que hubiera perdido tanto a su madre como a su padre. Los mayas se quejaban de que muchos de los niños que eran remitidos a los pueblos no eran en absoluto huérfanos según sus criterios, ya que tenían parientes cuya responsabilidad era la de sustituir a los padres biológicos[10]. De hecho, su terminología de parentesco no distingue claramente entre los padres biológicos y otros miembros de la red familiar[11].

La familia extensa contemplaba asimismo el principio de la responsabilidad filial, que se extendía a todos los parientes mayores y que obligaba a ocuparse del cuidado de los huérfanos, especialmente de los sobrinos y de los nietos, estimables por su potencial contribución a la seguridad de los ancianos. Sin embargo, los arreglos de los españoles alteraron este equilibrio de obligaciones y compensaciones. La responsabilidad del mantenimiento de los padres (una vez más en el sentido amplio de pariente anciano) siguió descansando en su mayor parte o totalmente en los descendientes varones, directos y colaterales. Con todo, mientras que ellos debían cooperar en el esfuerzo de mantener o aumen-

[7] AGI, México 1037, Real cédula al Gobernador, 20 de junio de 1628; AA, Real cedulario 5, Real cédula al Obispo, 8 de oct. de 1631; AGI, México 1035, Comisario general franciscano al Consejo de Indias, 14 de feb. de 1704; México 3064, Autos contra el cura de Uman, 1783. Sin embargo, esta práctica no aparece en una lista que contiene las once formas habituales en las que los curas se enriquecían ilegalmente a costa de los indígenas (AA, Visitas pastorales 1, Auto general de visita, 1755), ni tampoco en la documentación colonial en general, por lo que sospecho que se trataba de una actividad poco frecuente.

[8] Las compilaciones de testamentos de Cacalchen y «Petén Itzá» citadas en la nota 6 contienen muchos ejemplos de herencias mixtas (aunque en ningún caso de tierras). En un caso que ha sido publicado (Roys, *Titles of Ebtun*, 326-329), que tuvo lugar en torno a 1811, Antonio Dzul dejó dinero, cucharas de plata, colmenas, cera y miel a partes casi iguales a dos hijos y a una hija. Sobre la herencia de la tierra, Philip Thompson, «Tekanto», 167-168, cuadro 3.24, calcula que los legados estaban en una proporción de más de cuatro a uno en favor de los hijos en el periodo comprendido entre 1720 y 1820, pero no hace distinciones cronológicas dentro del mismo. Los documentos de la familia Pox, en TUL, Documentos de Tabi, 1 ff1-32v, 45v-57 (1569-1778), ilustran la evolución desde la total exclusión de las mujeres hasta la transmisión de la tierra por línea femenina de madre a hijas, pasando por un estadio intermedio en el que las hijas heredaban parte de la propiedad, aunque no las tierras de milpa.

[9] Acerca de la actividad de «recoger» de huérfanos, hay registradas quejas personales y específicas en: AGI, México 3048, Franciscanos a la Corona, 20 de mayo de 1572; IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 1, Interrogatorio para visitas de 1755 y 1764, pregunta núm. 25; Visitas pastorales 3, Visita de Campeche, 1781; AGI, México 3103, Certificado del escribano mayor de gobierno, 1 de oct. de 1784 (cita como una de las «buenas obras» del gobernador que a huérfanos indígenas «los puso en casas de honor y buena cristiandad»); AA, Oficios y decretos 3, Gobernador a Br. Nicolás Solís, 17 de feb. de 1787; AGN, Clero 152, núm. 15, Queja contra el visitador eclesiástico, 1788; AGI, México 3072, Autos contra Fr. Josef Perdomo, 1790-1792; AA, Decretos 1, Real cédula al Gobernador, 30 de enero de 1792, y los documentos citados en la nota 10. Para la persistencia de esta práctica después de la independencia, véase González Navarro, *Raza y tierra*, 57-58. Aunque tenemos pruebas, provenientes de testamentos de españoles, de que algunos de los huérfanos eran favorecidos por sus amos (véase, por ejemplo, AGI, México 886, Testamento de Diego Rodríguez de Olmo, 23 de enero de 1699; AEY, Tierras 1, núm. 12, Testamento del Pbro. José Tadeo de Quijano y Zetina, 20 de junio de 1809), lo mismo ocurría con los esclavos negros y mulatos.

[10] «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 1039, Testimonio de personas puestas en prisión, 30 de agosto de 1772; AA, Oficios y decretos 5, Expedte. sobre la extracción de huérfanos, 1804-1805.

[11] Véase la nota 45 del capítulo 4.

tar la seguridad de la familia, y especialmente de los ancianos, no podían esperar el mismo trato a cambio de sus desvelos —el derecho exclusivo de herencia— ni los mismos beneficios económicos de la residencia común.

Entre los macehuales, este desequilibrio podía colocar en una posición claramente desventajosa a la generación intermedia. La carga podía llegar a ser especialmente pesada para los matrimonios jóvenes, cosa que puede entenderse fácilmente si seguimos la pista al ciclo vital de los macehuales en el contexto de las distintas condiciones de vida impuestas por la dominación española. Para ellos, el matrimonio no suponía ningún aumento de las imposiciones tributarias. El factor determinante era la edad: las mujeres estaban sujetas a tributos, obvenciones y otras imposiciones personales entre los doce y los cincuenta y cinco años, y los varones entre los catorce y los sesenta [12]. Sin embargo, las cargas más onerosas, que eran las diversas tandas de trabajo y repartimientos, parece que comenzaban sólo a partir del matrimonio [13].

Así, en la práctica, las responsabilidades civiles más onerosas, como miembros plenamente contribuyentes de la sociedad, coincidían con las mayores responsabilidades familiares: justo el momento en el que la joven pareja tenía que hacerse cargo de una parte indeterminada del mantenimiento de sus padres y se veía obligada simultáneamente a dar su pleno apoyo a sus propios hijos, todavía sin edad suficiente para hacer ningún tipo de contribución importante a la economía del hogar. La carga era especialmente pesada para las mujeres, ya que los embarazos eran frecuentes y no suponían una rebaja de las cuotas fijas de tela de algodón que tenían que producir en sus telares de cintura.

Si la pareja podía sobrevivir a esta etapa del ciclo familiar, es probable que su existencia adquiriera más seguridad. Una vez que uno o dos de los hijos fueran ya lo suficientemente mayores como para colaborar en el cuidado de la milpa, un hombre podía contar con una vida relativamente desahogada en términos de los macehuales. Su mujer, incluso sin haber dejado de ser fecunda, podía contar con la ayuda de sus hijas mayores en el hilado y el tejido [14]. Y si alguno de los abuelos estaba todavía vivo, aunque podía estar demasiado débil como para mantenerse a sí mismo, lo cierto es que también estaba eximido de pagar tributos y de las prestaciones de trabajo.

[12] Las dos únicas excepciones que he encontrado se produjeron una en Campeche, donde un cura declaró que esperaba a que los indígenas se casaran para cargar las obvenciones (AA, Visitas pastorales 1, Visita Campeche, 1757), y otra en Tabasco, donde las mujeres indígenas estaban exentas de tributos hasta su matrimonio (AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 8 de julio de 1769).

[13] AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Maxcanu, 1782. En ningún lugar he encontrado una codificación de esta exención, pero referencias a que los semaneros y semaneras *estuvieran siempre* casados indica que esta era la tónica general, al menos para el servicio personal: véase, por ejemplo, AGI, México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722, y Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona al Obispo, 21 de mayo de 1770; AGN, Historia 498, Expedte... escuelas, 1790-1805. Sobre los repartimientos limitados a los casados y a los viudos, véase AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Becal, 1782.

En la mayoría de las sociedades, la responsabilidad de mantener a los jóvenes y a los ancianos recae sobre la generación *intermedia*, que después de todo es la más apta físicamente para cumplir este cometido. El gran problema del sistema maya colonial es que combinaba características incompatibles de dos tradiciones diferentes —la indígena y la española— y, por consiguiente, se producía un desequilibrio en un estado de cosas que por regla general tiene su lógica. La generación intermedia asumió toda la responsabilidad del cuidado de los hijos mientras seguía manteniendo cierta responsabilidad hacia sus mayores, que, en vista de la temprana edad del matrimonio, habrían tenido la vitalidad necesaria para contribuir sustancialmente a la economía doméstica si los hogares no se hubieran separado. Una vez que los mayas sobrevivían a la infancia y superaban los periodos de hambre y de epidemias, vivían con mucha frecuencia, sanos y productivos, hasta bien entrados los cincuenta o los sesenta [15]. No quiero decir que los abuelos y el resto de los parientes no colaboraran en absoluto en el cuidado de los niños, ni tampoco que no se diera una *participación* mutuamente beneficiosa; sólo que era más complicado —menos automático— que en una única casa o recinto residencial. En pocas palabras, los compromisos se habían desequilibrado.

Además, parece que la diferencia entre generaciones disminuyó durante la época colonial, de modo que el solapamiento cronológico —el mantenimiento simultáneo de los muy jóvenes y de los no tan viejos por parte de los adultos jóvenes—, que era el principal foco de tensiones en

[14] AGN, Historia 498, Expedte... escuelas, 1790-1805, y AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813, contiene información sobre la colaboración de los hijos en el trabajo.

[15] Esta impresión de fortaleza física se deriva fundamentalmente de la élite constituida por los oficiales de república, que continuaban en sus cargos, bastante agotadores, hasta bien entrados los cincuenta (véase, por ejemplo, AGI, México 3066, Informaciones instruidas... cofradías, 1782, cuads. 6-10, que especifican la edad de los testigos). Los censos parroquiales efectuados a *principios* del siglo XIX, que están desglosados por edades (AA, Estadística, parroquias de Hunucma, Motul, Tekanto, *Chichimila*, Espita y Tizimin, 1802-1815) muestran una proporción notablemente uniforme, que oscila entre el 18 y el 19 por ciento, de indígenas casados y viudos con más de cincuenta años.

el sistema híbrido colonial, se incrementó. Tuvo lugar un significativo descenso en la edad del matrimonio, que bajó desde los veinte años, que era la edad habitual de matrimonio antes de la conquista, hasta cerca de los catorce para los varones y los doce para las mujeres, es decir, tan pronto como finalizaban su asistencia obligatoria a la doctrina y comenzaban a pagar impuestos [16]. La causa de este descenso parece que estuvo, una vez más, en la presión española. Los motivos eran diversos. Muchos sacerdotes sostenían que los matrimonios a temprana edad eran una garantía contra la inmoralidad sexual. Por este motivo, incitaron al matrimonio precoz y algunos de ellos incluso llegaron a tomar medidas tales como encerrar a los rezagados en el convento de la parroquia hasta que ellos o sus padres encontraran el cónyuge adecuado [17]. Respecto a los incentivos financieros, podemos mencionar uno directo, relacionado con la posibilidad de reclutar desde muy pronto a gente para las tandas de trabajo y los repartimientos, y uno indirecto, referido al crecimiento de la población que se suponía que estos matrimonios precoces iban a fomentar. La prosperidad de la colonia, y en particular la de muchas rentas, estaba directamente relacionada con el número de contribuyentes y con la provisión de bienes y servicios que representaba.

Insistiendo en que se adelantara la edad de los matrimonios, los españoles pudieron contribuir a incrementar la tasa de fertilidad entre los mayas. Pero, simultáneamente, incrementaron las responsabilidades de la joven pareja mediante la división residencial obligatoria, y de este modo pudieron hacer disminuir, inconscientemente, la proporción de niños supervivientes, y por lo tanto inhibir la recuperación demográfica que buscaban [18].

[16] El primero que relata este hecho es Landa, *Relación*, 100, pero véase también AGN, Historia 498, Expedte... escuelas, 1790-1805, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791.

[17] AA, Visitas pastorales 5, Información secreta, visita de Uman, 1782; AGI, México 3064, Autos contra el cura de Uman, 1783; México 3072, Autos contra Fr. Jósef Perdomo, 1790-1792. El Defensor de naturales señalaba en 1791 (véase nota 16) que obligar a los indígenas a continuar asistiendo a las clases de doctrina hasta el matrimonio producía los mismos efectos, aunque el cura de Maxcanu se quejaba de que la aversión al servicio personal les hacía rehuir los matrimonios tempranos (AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Maxcanu, 1782).

[18] Se analiza la relación entre las presiones coloniales y el cambio demográfico indígena en general en el capítulo 2. Con la única excepción de un cura, que afirmaba que la pesada carga que representaba el tejer para los repartimientos y los castigos físicos provocaban abortos en muchas mujeres (AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Becal, 1782), no he visto ninguna prueba de que los españoles advirtieran una relación causal entre sus propias demandas y las tasas de fertilidad y mortandad, a diferencia de las pérdidas de población que producían las huidas.

La persistencia de un sistema que tiene todas las trazas de ser disfuncional no sería una excepción en la historia de la humanidad. Las presiones emocionales y morales que sustentaban el sentido de responsabilidad filial, respaldadas por la sanción sobrenatural representada por el culto a los antepasados, debieron de seguir siendo fuertes aun cuando las nuevas reglas españolas socavaran la base recíproca de los compromisos tradicionales. Sin embargo, la pauta de emigración desde las comunidades coloniales, que será analizada en el próximo capítulo, sugiere que algunas de las familias extensas pudieron disgregarse a causa de las presiones ejercidas por los españoles. A diferencia de lo que suele ocurrir en la mayoría de las sociedades campesinas, los emigrantes mayas no eran básicamente solteros y solteras jóvenes forzados a buscar oportunidades económicas en algún otro lugar, sino jóvenes parejas casadas con uno o más hijos pequeños, precisamente aquellos que tenían las mayores responsabilidades en la sociedad maya colonial [19].

Procesos semejantes con efectos semejantes se pueden apreciar a escala mayor dentro del universo, más amplio, de la comunidad indígena colonial, donde el elemento de reciprocidad vinculó a gobernantes y súbditos en lugar de a ancianos y jóvenes.

La élite y los macehuales

De acuerdo con el modelo esbozado anteriormente para la sociedad maya prehispánica, el vínculo entre la élite y los macehuales residía en los servicios que se proporcionaban mutuamente, en una relación formalizada de tipo patrón-cliente a gran escala: obediencia y apoyo material a cambio de protección y vigilancia general del bien común. La legitimidad de la autoridad política y de la riqueza de la élite estaba fundamentada en su contribución (o, lo que es lo mismo, en su capacidad para hacer creer a sus súbditos que contribuían) al bienestar y seguridad del grupo corporativo. Cualquier desafío a los papeles especializados de la

[19] Las listas de huidos que hay en AGI, Escribanía de cámara 318-A, Averiguación... Fr. Luis de Cifuentes Sotomayor, 1669, especifican el estado civil y los hijos de los fugitivos. Las pruebas que corroboran esta movilidad se encuentran en la diversidad de naturalidades y lugares de bautismo de los distintos miembros de una misma familia que puede detectarse en los registros matrimoniales. Gosner, «Uman Parish», 5, cuadro 1, las ha tabulado para Uman en la segunda mitad del siglo XVIII. Los españoles también reconocían en muchas ocasiones que los repartimientos y el servicio personal, de los cuales los solteros estaban exentos, junto con las deudas tributarias *acumuladas*, eran la causa principal de las huidas.

élite tendería, por consiguiente, a debilitar los lazos verticales de la sociedad y por ende la base de la cohesión social.

La pérdida de control de la élite sobre la red comercial, tanto regional como a larga distancia, podría haber resultado intrascendente. El comercio era sobre todo de productos suntuarios, y proveía a la élite de adornos pero no de la esencia del poder. Sin embargo, la dominación colonial también socavó sus papeles tradicionales en dos áreas mucho más cruciales: la guerra y la religión.

Los conquistadores españoles establecieron en su imperio americano un reinado de trescientos años de paz que pudo ser tan perjudicial para la integración social y territorial indígena como lo fue para la cohesión social la seguridad militar que los ingleses aportaron en algunas zonas en su posterior y menos duradero imperio. (Me refiero al caso, ya mencionado en el capítulo 4, de las poblaciones fortificadas del norte de Pakistán que se disolvieron en la época de la dominación colonial británica, cuando cesó la necesidad de defensa mutua.) La *pax hispanica* volvió totalmente superflua la casta guerrera indígena. Entre los mayas yucatecos, los límites territoriales fueron defendidos con igual celo tanto antes como después de la conquista. Pueblos, o incluso regiones enteras, eran en ocasiones capaces de solucionar sus disputas sobre lindes amistosamente, pero cuando fracasaban las discusiones pacíficas, los españoles sustituían el campo de batalla, el árbitro último en los tiempos prehispánicos, por los tribunales de justicia [20]. También cesaron aquellas *vendettas* colectivas por las cuales toda una entidad política podía alzarse en armas para vengar un insulto o daño a uno de sus miembros. Quizá continuaron de un modo informal y privado, pero la contienda armada entre comunidades completas difícilmente hubiera escapado al control

[20] Hay documentados asentamientos fronterizos de la época inmediatamente posterior a la conquista en Documentos de tierras de Sotuta, 1545, en Roys, *Titles of Ebtun*, 424-427; Tratado tierra de Mani, 1557, versión inglesa en Roys, *Indian Background*, 185-190; Títulos de Uman, 1557, en Títulos de Kisil. Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, 33-37, contiene una inspección de límites de 1544, presentada en un pleito con la población de Mococha en 1793, y Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní*, 47-113, documenta negociaciones sobre el establecimiento de límites que, aunque datan de 1579 y 1595, tienen antecedentes prehispánicos. Para inspecciones y conflictos posteriores, véase Roys, *Titles of Ebtun*, 71-119, para el periodo comprendido entre 1600 y 1776, sobre todo entre las antiguas provincias de Cupul y Sotuta; AEY, Tierras 1, núm. 20, Títulos de San Bernardino Chich, con una disputa sobre límites entre Uman y Abala, 1719-1764; Títulos de Chactun contiene títulos de Maxcanu, y el establecimiento de límites entre Maxcanu, Becal, Halacho y Calkini, 1623-1689. Para fines del siglo XVIII, hay en AA («Arreglos parroquiales» y «Asuntos terminados») un buen número de ejemplos de distinto tipo de disputas sobre límites, relacionadas con la jurisdicción sobre asentamientos dispersos; fueron resueltas por tribunales eclesiásticos ya que tenían relación con los límites de las parroquias.

de los españoles, que también prohibieron un tercer incentivo para la actividad bélica, la captura de esclavos. Las incursiones y escaramuzas locales por cualquier motivo pasaron a la historia, y no digamos la actividad bélica a gran escala con intenciones expansionistas. La conquista sería, en lo sucesivo, monopolio español.

En el transcurso del periodo que siguió a la conquista, en ocasiones los dirigentes indígenas se vieron alentados a organizar pequeños ejércitos entre sus súbditos para ayudar a rechazar a los invasores extranjeros o para perseguir a fugitivos en territorios no pacificados. El caso más conocido es el del tantas veces mencionado don Pablo Paxbolon, que se dedicó durante muchos años a «reducir» apóstatas y grupos no sometidos en la región de la Montaña, en el sur de Campeche [21]. Don Juan Chan, *batab* de Chancenote, y sus tres hijos actuaron igualmente en el sector oriental de la península durante la primera mitad del siglo XVII. Don Fernando Camal, de Oxkutzcab, organizó campañas desde la región de la Sierra hacia el centro de la Montaña durante el mismo periodo. Hay también un cierto número de informes que hacen referencia a la ayuda proporcionada por unidades de arqueros indígenas dirigidas por sus propios jefes en momentos en que los corsarios amenazaban los puertos y las costas [22].

Estas operaciones militares respondían más a los intereses de los españoles que a los de los mayas, aunque puede pensarse en las campañas orientadas a la captura de fugitivos como una variante de las redadas de esclavos, ya que los fugitivos solían ser reasentados en el territorio del *batab* que los había «reducido» y se convertían por lo tanto en sus súbditos, cuando no en sus esclavos. Por regla general, las expediciones estaban coordinadas por el mando supremo de algún español, y en cualquier caso decayeron totalmente a mediados del siglo XVII. El título de capitán que el gobernador continuó concediendo a los *batabes* hasta el final de la época colonial acabó al parecer convirtiéndose en algo puramente honorífico, sin obligaciones militares anejas [23]. Era demasiado peligroso fomentar cualquier tipo de espíritu militar entre los mayas. Los españoles preferían claramente confiar en las castas, y tan pronto como el número de mestizos y mulatos lo permitió, reemplazaron completamente a los indígenas como soldados en la milicia colonial, bajo el mando de oficiales españoles [24].

[21] Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, 186-236.

[22] Véase la nota 44 del capítulo 3.

[23] No está claro por qué algunos *batabes* ostentaban este título y otros no (véase, por ejemplo, la relación de testigos y sus títulos en AGI, México 3048, Testimonios de autos sobre repartimientos, 1755).

[24] La única mención que tenemos de mayas reclutados para actividades militares des-

La introducción del cristianismo fue un ataque frontal a otra de las principales funciones de la élite, la de intermediaria entre la comunidad y lo sobrenatural. La intolerancia del cristianismo hacia cualquier otro culto lo convirtió en el desafío más serio al poder de los señores mayas. Estos podían aceptar la soberanía española y cooperar con los nuevos gobernantes en asuntos materiales sin que ello supusiera necesariamente un acto de autoinmolación, puesto que lo que pretendían los españoles era controlar su poder político y encauzarlo hacia sus propios intereses, no eliminarlo totalmente. El cristianismo, en cambio, no parecía contemplar esta posibilidad. Se presentaba como un sistema cabal que iba a reemplazar completamente al sistema tradicional, y con él a los especialistas religiosos indígenas.

El dilema que el cristianismo creó a la élite maya y las respuestas que provocó en ella serán tratados en los capítulos 10 y 11. La élite no quedó totalmente desplazada en su papel de mediador divino. Acabó siendo capaz de crear para sí un papel fundamental en la síntesis de religión maya y cristianismo que se produjo una vez superada la crisis inicial. Con todo, el proceso de adaptación fue lento y tortuoso; la capacidad de la élite para interpretar los poderes sobrenaturales e interceder ante ellos se vio gravemente afectada y los vínculos de reciprocidad entre la masa y ella se resintieron consecuentemente.

En el libro mayor de las transacciones entre la élite y los macehuales, el antiguo saldo positivo de aquélla cayó en picado tras de la conquista. Si bien no llegaron a estar estrictamente en bancarrota, lo cierto es que ya no podían prestar los mismos servicios. Sin embargo, siguieron conservando muchas de las viejas prerrogativas que dichos servicios habían contribuido a justificar. La imagen estereotípica que abarca toda Hispanoamérica del indígena colonial como un personaje reducido a un nivel común de miseria y de impotencia absolutas tiene cierta validez en el contexto general de la sociedad colonial. Los indígenas ocupaban la planta baja —o el sótano, si se prefiere— del edificio social colonial, con la

pués de los primeros años del siglo XVII se refiere a una entrada realizada en 1688 en la región fronteriza al sur de Champoton, en la cual practicamente todos los indígenas huyeron durante el trayecto (AGI, Escribanía de cámara 317-B, cuad. 8, Autos hechos... sobre la reducción de los indios de Sahcabchen, 1668). En cambio, los naborías «mexicanos» (después llamados «indios hidalgos»), estaban organizados en unidades militares bajo el mando de sus propios «capitanes», distintos de los *batabes*, y desempeñaron funciones y estuvieron sometidos a fuero militar hasta el final de la época colonial: véase AGI, México 360, Gobernador a la Corona, 3 de mayo de 1648; BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán, 1766; AA, Visitas pastorales 6, Visita de Temax, 1785; AEY, Censos y padrones 1, censos de los partidos, 1811, con datos sobre el fuero militar.

discutible excepción de los esclavos negros (discutible porque, aunque en teoría todos los negros llevaban el estigma del «deshonor» que los españoles vinculaban a la esclavitud, en la práctica a menudo acababan asumiendo las ocupaciones más especializadas y servían a los españoles en puestos de confianza que les situaban en un nivel superior al de los mayas). Pese a todo, esta planta baja o sótano ocupado por los indígenas contenía su propia jerarquía, que entre los mayas de Yucatán distinguía entre la élite y las masas o, más exactamente, entre nobles y plebeyos.

Desde una perspectiva distante, la sociedad maya puede parecer homogénea, lisa; en realidad, su perfil cambió desde el de un rombo alargado al de una pirámide apreciablemente rechoncha, comprimida desde arriba y todavía más desde abajo. En la cúspide, los magnates territoriales quedaron convertidos en sátrapas locales, sólo ligeramente por encima del nivel inferior de la nobleza. Los esclavos y la servidumbre personal desaparecieron de un plumazo del nivel más bajo, y lo mismo sucedió con un nivel intermedio compuesto por artesanos especialistas que la nobleza había podido costear en el pasado. Con todo, la comprensión tanto geopolítica como social de las jerarquías internas dejó inalterada la estructura de poder básica en el seno de las comunidades concretas.

Tanto la composición de la élite colonial maya como los medios por los que consiguió perpetuar, algo diluidos, sus privilegios hereditarios, serán analizados en capítulos posteriores. Ahora, mi deseo es centrarme en la realidad de la estratificación, de la división dentro de los mayas entre la gran mayoría de los plebeyos y un pequeño grupo de familias, en su mayor parte endógamo, que, a pesar de experimentar ciertas reordenaciones, consiguió conservar el control del poder local y su riqueza en cada comunidad. Se trata de los «principales», a los que los españoles se referían en ocasiones como «nobles», y que también fueron identificados explícitamente en los documentos mayas como *almehenob* (nobles). Sus credenciales genealógicas son por ahora de menor interés que su privilegiada posición dentro de la sociedad maya colonial.

La desigualdad económica

Los principales coloniales podían monopolizar todo el excedente material que generaba la economía maya y no era absorbido por los españoles, si bien es cierto que, para los criterios de sus señores coloniales, tampoco les quedaba mucho. Para el encomendero, burócrata real o comerciante español, la miseria de los mayas parecía uniforme, y si había alguna gradación, apenas resultaba apreciable. De acuerdo con un infor-

me, los *batabes* vivían más o menos igual que sus súbditos más pobres, y sólo se distinguían por la adición de algo de manteca de cerdo a la acostumbrada y monótona dieta de maíz y frijoles, siendo rarísimo que un indígena tuviera propiedades que valieran más de cuatro pesos [25]. Es posible que la élite maya cultivara deliberadamente una imagen de pobreza como una estratagema destinada a obtener beneficios en las negociaciones con los españoles. Un español se quejaba de que los jefes mayas se presentaban a propósito ante las autoridades con sus peticiones «todos remendados y andrajosos», sin duda para inspirar compasión y ganar sus pleitos [26]. Otro motivo igualmente importante para ello pudo ser defenderse de la codicia de los españoles. O quizá algunos españoles no se enteraran de lo que sus propios documentos revelan: que de ningún modo vivían todos los mayas en el mismo estado de pobreza. Los párrocos, que tenían algo más que un contacto superficial con los mayas, conocían perfectamente estas diferencias de riqueza y se referían a los «indios pudientes» de sus respectivas parroquias [27].

Cuál era exactamente la riqueza de los notables mayas es un secreto bien guardado, quizá, como se ha dicho, también intencionadamente. A diferencia de los españoles o de parte de la nobleza indígena del centro de México, nunca hipotecaron sus bienes a la Iglesia, avalaron o se mezclaron en ningún tipo de transacción que tuviera como consecuencia una evaluación de sus bienes. Sus propiedades tampoco pasaron por los tribunales testamentarios. Hasta nosotros no ha llegado más que un pequeño número de testamentos y escrituras de venta, que, por regla general, no especifican los bienes muebles tan detalladamente como los testadores españoles. De algún modo, conocemos más sobre las riquezas que poseían sus antepasados prehispánicos, muchas de cuyas comodidades y lujos fueron representados en pinturas murales o enterrados con ellos en sus tumbas. No obstante, las escrituras y testamentos que se han conservado, los inventarios oficiales llevados a cabo en el transcurso de los procesos judiciales y toda una serie de documentos de otro tipo nos proporcionan algún indicio de los bienes materiales de que disfrutaban los principales. Nos podemos hacer una mejor idea si los comparamos con la frugal existencia de los sencillos campesinos mayas.

En el tipo de vivienda pocas diferencias podrían encontrarse. Los

[25] BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766. Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 113, presenta un panorama semejante, admitiendo que el «indio más rico» podría valorarse en 4 pesos y medio.

[26] AA, Asuntos terminados 3, Francisco Bravo al Obispo, 30 de marzo de 1818.

[27] Véase, por ejemplo, AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774; hay un grupo semejante de informes en el año 1814. Véase, también, AGI, México 3168, Informe Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

principales vivían en versiones algo mayores de la misma clase de casas de caña con techo de hojas de palma que utilizaban los macehuales y que aún hoy siguen siendo las moradas de los mayas en el ámbito rural [28]. O bien las estructuras prehispánicas que los arqueólogos denominan «residencias de élite» servían para otro propósito o bien las casas de piedra ya habían pasado de moda cuando tuvo lugar la conquista. Se cuenta que a los nobles mayas que después de la conquista probaron las viviendas de mampostería con tejado plano de estilo español, éstas les parecieron incómodas e insanas [29], ignorantes de que eran los microbios, y no la arquitectura española, los que acababan con ellos. En cualquier caso, su preferencia por la más ventilada y menos sólida casa de estilo maya era una cuestión de gusto, y no de economía.

Aunque el tipo de vivienda pudiera ser semejante, lo que revela la distinción es el tamaño y, sobre todo, su contenido. El macehual y su familia se hacinaban en una casa de una sola pieza cubierta por un techo sustentado por postes verticales en la que a menudo también se almacenaba el grano. Por otro lado, la verdad es que no necesitaban mucho más espacio para el resto de las posesiones familiares. Los observadores españoles, sin excepción, subrayaban la pobreza del mobiliario: algunos petates para dormir y taburetes toscamente tallados; canastas, calabazas y bastas ollas de cerámica, y las herramientas usuales para la preparación de la milpa y del maíz. Cuando el gobernador ordenó que los bienes de los cabecillas del alzamiento de 1610 de Tekax fueran embargados, todo lo que pudo encontrarse que mereciera la pena ser confiscado en las trece casas que fueron inventariadas se limitó a unas mantas de algodón que las mujeres estaban tejiendo, en diversas fases de realización, unas pocas piezas de prendas de vestir de repuesto y, en una casa, algunas herramientas de zapatero. Cualesquiera que fueran los artículos demasiado insignificantes como para dejar de ser catalogados en los exhaustivos inventarios que se llevaron a cabo, debieron de ser insignificantes de veras [30].

Los solares donde los macehuales ubicaban su vivienda raramente contaban con edificios accesorios. Los huertos eran pequeños y un árbol frutal maduro era una posesión valiosa. Mucha gente se las arreglaba para adquirir uno o dos cerdos, aparte de las gallinas y pavos que todo

[28] Wauchope, *Modern Maya Houses*, compara las construcciones y estilo actuales con las pruebas pictóricas y arqueológicas sobre las antiguas viviendas.

[29] RY 1: 87.

[30] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos criminales, Tekax, 1610. Sobre la exigüidad de los bienes de los macehuales, véase también Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 113; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766.

el mundo tenía; pero las vacas, y especialmente los caballos y las mulas, eran una posesión excepcional limitada a los verdaderamente ricos [31]. Los *batabes* y los principales poseían grandes solares cerca de la plaza del pueblo; una sólida cerca rodeaba una casa espaciosa de varias piezas con armazón, ventanas y puertas empotradas. Además, contaban con dependencias más pequeñas, una huerta de aguacates, zapotes, cítricos y otros árboles frutales, un huerto y, en ocasiones, una parcela con henequén. Las viviendas propiamente dichas albergaban una buena cantidad de objetos, todos ellos fuera del alcance de la mayoría de los macehuales: mesas y sillas, ropa blanca (expresión que emprende tanto mantelería como ropa de cama) y cojines o almohadas, arcones de madera tallada con cerradura que contenían huipiles, combinaciones y camisas finamente bordadas; ocasionalmente, alguna capa de paño importada, un sombrero de fieltro y algunas joyas de oro; un arma de fuego, sillas de montar y arreos, loza fina y cucharas metálicas, una pequeña pintura al óleo o imagen de madera de algún santo [32]. También tenemos documentadas reliquias de una tradición más antigua: ídolos transmitidos durante generaciones, y «piedras verdes», que pienso que son las cuentas de jade (o su equivalente) tan apreciadas por los mayas prehispánicos [33].

Estos artículos, unidos al ganado y las colmenas, a una huerta más grande fuera del pueblo, a milpas y especialmente a un cenote privado, y a una surtida despensa provista con manjares de la categoría de la miel, la manteca de cerdo, el cacao, las pepitas de calabaza y las especias para animar la monótona dieta de maíz y frijoles, constituyen la riqueza conocida de los principales mayas de la época colonial. La cantidad de

[31] Los inventarios de Tekax son la fuente más detallada sobre los bienes de los macehuales en la época colonial, pero las compilaciones de testamentos de Cacalchen, Tekanto, «Petén Itzá» y Ebtun (véase la nota 44 del capítulo 4) nos permiten establecer una escala entre la exigua minoría que tenía algo que transmitir a sus herederos, pudiendo poseer el peldaño más bajo de este grupo de «acaudalados» varias docenas de colmenas, algunas camisas finas y varias reses. Superponiéndose a este grupo y descendiendo hasta el punto más bajo de la escala estaría un censo de 1807 de un rancho de la parroquia de Uayma (AA, Estadística), que comprende trece familias nucleares, una de las cuales poseía dos caballos, cuatro reses, dos cerdos, doce gallinas y cincuenta colmenas, mientras que el resto tenía combinaciones bastante homogéneas de entre uno a tres cerdos, de cinco a doce gallinas y de dos a ocho pavos.

[32] Además de los testamentos citados en la nota 44 del capítulo 4, hay en AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610, y Escribanía de cámara 318-A, pieza 9, Querella de los indios principales del pueblo de Tzotzil, 1670, dos detallados inventarios de casas de la élite, ambas pertenecientes a gobernadores.

[33] AEY, Tierras 1, núm. 14, Testamento de Antonio Tamay, 17 de oct. de 1764. Sánchez de Aguilar, *Informe*, 166, se refiere a las «*cuzcas*, que son sus esmeraldas», que los mayas continuaban ofrendando en sus templos de la costa septentrional. Sobre ídolos «reliquias», véase AGI, México 369, Obispo a la Corona, 11 de enero de 1686.

dinero que pudieron acumular en reales de a ocho y escudos de oro es mucho más difícil de determinar. Durante el mencionado alzamiento de 1610, se halló que el gobernador de Tekax tenía en su casa varias talegas de cuero llenas de pesos de plata [34]. Parte de este dinero, tal vez la mayoría, procedía del tributo que había recaudado, pero desgraciadamente el documento no especifica la cantidad. Tampoco tenemos información sobre la cuantía de las donaciones en efectivo ni sobre el valor de las tierras y ganado que los principales cedían frecuentemente de su patrimonio familiar para financiar el culto de los santos [35]. Un *batab* dio a su hija una dote de 1.500 pesos en 1689 y tenemos informes de que otro, una década después, dejó a sus herederos 2.000 pesos [36]. Estas cantidades podrían haber constituido una dote más que suficiente para una mujer española de buena familia o para dotar una capellanía perpetua, si bien no superaban la renta anual que las parroquias más lucrativas producían en aquel entonces.

Los mayas reconocían abiertamente la división económica que existía en el interior de su sociedad. Por ejemplo, al establecer la escala de las cuotas que habían de pagar los distintos miembros de las cofradías, los caciques y los principales tenían que pagar ocho reales (un peso), los macehuales corrientes cuatro reales, y los pobres, definidos algo restringidamente como «viudos y viudas», tan sólo dos reales [37]. Gradaciones semejantes se expresan en una lista de suscripción, fechada en 1805, de la parroquia de Uman para el nuevo hospital de San Lázaro, en Campeche [38]. Confeccionada por el cura, que probablemente conocía bien el potencial económico de sus feligreses, la lista muestra, a escala reducida, la estructura social que la mayor parte de los datos coloniales podría

[34] AGI, Escribanía de cámara 305-A, Autos de Tekax, 1610.

[35] Relatos orales sobre las propiedades de cofradía, mencionando las donaciones y el nombre originales (y en ocasiones la genealogía) de los donantes, están recogidos en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10. Para informes semejantes, basados en documentos escritos, véase México 3066, Testimonio de real provisión, 1782, y AA, Visitas pastorales 3, Mani, 1782. Algunos de los libros de cofradía (AA y AC) también mencionan donaciones, y AA, Asuntos terminados 9, Autos de cofradía, Cuzama, 1696-1800, contiene una copia de una escritura de una donación original de tierras, 23 de sep. de 1696. Una referencia inusualmente detallada de una donación semejante aparece en un prefacio sin fecha a AA, Libro de cofradía, Euan, 1737-1786: se trata de una estancia cedida hacia 1726 por el *batab* del pueblo, con treinta y siete reses, veintidós caballos y noventa y ocho colmenas,

[36] Según Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 642, nota 17.

[37] Véanse los estatutos de la cofradía de Dzan (1607), copiados en AA, Visitas pastorales 3, Visita de Mani, 1782, y de la Cofradía de Animas, San Román (1685), en AC, Libro de Cofradías, San Román.

[38] AA, Asuntos terminados 9, Padrón de los que se han suscrito, 2 de junio de 1805.

postular para toda la colonia a lo largo de todo el periodo. En lo más alto está el propio cura, con una suscripción de seis pesos, seguido por su coadjutor, con tres. Como los seglares españoles más ricos tenían su residencia principal en Mérida o Campeche, no resulta sorprendente que, con la excepción del juez español local, que estaba suscrito con un peso, el resto de los vecinos, fuera cual fuera su casta, estuvieran apuntados sólo con un real (la mayoría) o medio real. Después venían los indígenas. Pero del número total de varones adultos indígenas [39], sólo el 13 por ciento estaban inscritos como suscriptores —la élite, al menos en términos de riqueza—, y de ellos la mayoría contribuían tan sólo con medio real, lo mismo que los vecinos más pobres. Los cincuenta y ocho que se comprometían a pagar entre uno y cuatro reales constituían la flor y nata de la sociedad maya: el 1,2 por ciento del total de la población indígena, y el 15,8 por ciento del total de la élite.

Un importante privilegio que distinguía a la nobleza maya de los macehuales era el de la posesión privada de la tierra (por lo general familiar, no individual). (Los macehuales tenían derechos de usufructo sobre las tierras comunitarias, pero no sobre tierras particulares, y estos derechos, además, sólo podían transmitirse a los descendientes directos [40].) Más significativo que la cantidad es la clase de tierra que poseía la nobleza. Considerablemente más escasos, y por tanto mucho más valiosos que la tierra en sí, eran los depósitos de agua. Los nobles poseían, transmitían a sus herederos, donaban a los santos locales y en ocasiones vendían a los españoles cenotes y aguadas (depósitos de agua poco profundos) y cierta cantidad de tierra, no especificada, de su entorno [41]. La importancia económica de estos depósitos de agua reside en la posibilidad de cultivar productos para el mercado a mayor escala que en los solares de las poblaciones. El cultivo más corriente y lucrativo era el cacao, que estaba complementado por diversos tipos de árboles frutales entre los que había cítricos importados de España, todos los cuales requerían algún tipo de riego artificial. Los pequeños huertecillos sembra-

[39] En AA, Estadística, Estado que manifiesta el número de personas, Uman, 28 de julio de 1802, tenemos una clasificación por sexos, castas y grupos de edad.

[40] AGN, Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad de Yucatán, 1805, Reglamento para la administración de bienes de comunidad, 12 de julio de 1797. Véase también AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 11.

[41] Véase la nota 35 para las donaciones a las cofradías, y la nota 44 del capítulo 4 para los testamentos indígenas. La mayoría de los títulos de hacienda consultados (mencionados en la nota 18 del capítulo 1) incluyen escrituras de venta tanto de los indígenas como de las comunidades y, al igual que ocurre con los documentos notariales (ANM), van generalmente acompañados de traducciones españolas de la época, más o menos exactas. La propiedad y la transmisión de tierras serán tratadas de nuevo en el capítulo 9.

dos en torno a estos cenotes y aguadas privados no pueden ser comparados con las inmensas extensiones de matas de cacao de Tabasco o de la costa del Pacífico. Pero la escasez hizo que el cacao y otros productos semejantes fueran mucho más valiosos en Yucatán. Las húmedas y fértiles depresiones que suelen rodear a los cenotes se denominan «hoyas» en los documentos coloniales. El valor que se les concedía sería sin duda enigmático si no conociéramos su utilización para la horticultura intensiva [42].

Los cenotes y las aguadas también eran un requisito básico para la cría de ganado, ya fuera en un pequeño «sitio» (granja ganadera), en una estancia, o en una extensa hacienda. La nobleza maya adoptó esta actividad de los españoles aunque por regla general a una escala mucho más reducida [43], excluidos como estaban del comercio de exportación —la principal fuente de riqueza de la colonia— por la falta de capital o la ausencia de contactos (o ambas). La cría de ganado, por lo tanto, parece haber sido un atractivo complemento a sus actividades tradicionales, que comprendían el cultivo del cacao, la apicultura y la producción de maíz y algodón a escala comercial. Poseían o controlaban tierras de pasto y recursos acuíferos más que suficientes para el ganado de que podían disponer; la ganadería no requería más que una pequeña inversión inicial y, a diferencia de lo que ocurría con los vecinos, a los mayas no se les exigía obtener licencias para establecer un sitio o una estancia. No obstante, con la única excepción de las haciendas que pertenecían a las cofradías locales, las estancias de los mayas eran casi siempre modestas incluso según los criterios locales. De acuerdo con un censo del final de la época colonial, sus manadas raramente excedían las cincuenta o

[42] Véase, por ejemplo, Sánchez de Aguilar, *Informe*, 148; Cogolludo, Lib. 4, cap. 3. AA, Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Tixcacalcupul, 1784, alude a una capellanía fundada por un indígena «sobre una hoya de cacao». Las huertas eran una parte fundamental de la riqueza de la élite (véase Sánchez de Aguilar, *Informe*, 182), y el elevado valor de los árboles frutales queda demostrado por las frecuentes disputas familiares relacionadas con ellos registradas en TUL, Documentos de Tabi 1: ff 49-50, 1686, y AEY, Tierras 1, núm. 4, Diligencias promovidas por Domingo Ku, 1791.

[43] Las noticias que tenemos en los primeros años del siglo XVII sobre los miembros de la élite indígena que se dedicaban a la explotación ganadera hacen referencia a cabras y ovejas (Sánchez de Aguilar, *Informe*, 150; AA, Visitas pastorales 3, Visita de Mani, 1782, menciona la donación de una «estancia cabría» por parte de un *batab* en 1601 para la fundación de la cofradía local). La compilación de testamentos de Cacalchen, 1646-1679 (TUL, Libro de Cacalchen, 1-34), el inventario de los bienes de un *batab* (AGI, Escribanía 318-A, Querella de los indios principales, 1670), así como el material de que disponemos para las donaciones a las cofradías (nota 35), indican que para finales de siglo ya se había producido el cambio a reses, caballos y mulos.



8. *Pequeño* cenote *con árboles frutales.* (Foto de la autora.)

cien cabezas, mientras que las haciendas españolas poseían desde varios cientos a varios miles [44].

El control español del abastecimiento de carne a las poblaciones mediante el sistema de aprovisionamiento oficial de los municipios (el «abasto de carnes») pudo ser un factor disuasorio [45]. También es posible que hubiera una especie de predisposición cultural contra la cría de ganado debido a su incompatibilidad inherente con el cultivo de las milpas. La élite maya demostró estar lo suficientemente cualificada para administrar las propiedades de las cofradías, pero éstas, después de todo, miraban por el bien de toda la comunidad. El ganado no cercado, ya fuera de los españoles o de los mayas, era muy dañino para las milpas. Su proliferación incontrolada era, por tanto, perjudicial para las comunidades, y la cría de grandes manadas en beneficio personal pudo haberse contemplado como un acto antisocial. Sin embargo, y aunque modestas en comparación con la mayoría de las estancias españolas, las tierras de ganado de los indígenas —incluso los pequeños sitios, con tan sólo una docena o así de reses— eran motivo suficiente como para diferenciar a sus propietarios de la gran mayoría de los mayas. Para los macehuales, la posesión de una vaca, que costaba entre cinco y seis pesos, era el equivalente de varios años de tributos o el precio de la tierra suficiente para mantener a una familia durante todo el ciclo de rotación de milpas [46].

Los caballos, y especialmente las mulas, que valían en torno a los quince pesos, estaban mucho más lejos del alcance de la mayoría de los mayas. Con todo, un observador estimaba que en 1784 había en la colonia más de ocho mil arrieros indígenas [47]. Muchas de las fuentes coinciden en que el transporte local estaba en su mayor parte en manos de los indígenas, y en que los *batabes* y otros oficiales de república actuaban

[44] AEY, Censos y padrones 1, núm. 3, Relación de estancias, haciendas y ranchos, 1811, que abarca los partidos de Tizimín, Valladolid, Costa, Sierra Baja, Sierra Alta y Camino Real (los partidos de Bolonchencauich y Champoton también se incluyen, aunque no especifican las propiedades en manos de indígenas), aportan el nombre de los propietarios y el número de reses y de caballos en cada hacienda. Buenaventura Xul era la excepción, pues su estancia, Xkulum, en la parroquia de Mama, albergaba 261 cabezas de ganado.

[45] Véase Patch, «Colonial Regime», 327, y «Haciendas and Markets», 9-14, sobre el monopolio que detentaban los principales rancheros criollos. A las haciendas de cofradía se les permitía vender carne en Mérida, pero seguramente no ocurría lo mismo con los productores indígenas independientes.

[46] El precio habitual del monte sin cultivar en Tekanto en el siglo XVIII (Philip Thompson, «Tekanto», 118, cuadro 3.3) era de 2 pesos y medio por cien mecates, y era probablemente inferior en las zonas menos pobladas. Se calcula que la media necesaria para el mantenimiento de una familia nuclear (véase capítulo 4, nota 32) era trescientos mecates.

[47] AA, Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, julio de 1784.

como agentes contratantes, cuando no eran ellos mismos los dueños de las recuas de mulas [48]. En algunos casos quizá proporcionaran los animales de carga a arrieros independientes repartiendo luego los beneficios. Sin duda se trataba de un negocio razonablemente lucrativo, incluso a los módicos precios estipulados; el alquiler de un caballo de carga entre Mérida y Uman, por ejemplo, costaba cuatro reales en 1722, mientras que un tameme cobraba tan sólo un real por el mismo trayecto [49].

Las acusaciones de que los españoles y otros vecinos obligaban a los indígenas a transportarles junto con sus mercancías sin pago alguno resultan fáciles de creer, pero cuesta imaginar que pudieran obligarles a criar y mantener a los animales para el transporte si no hubiera algún beneficio en el asunto. Un incentivo adicional para la élite, y quizá el más importante, pudo ser la posibilidad de transportar directamente sus propios excedentes agrícolas a los mercados urbanos y semiurbanos (pueblos muy grandes, como por ejemplo Tekax, Oxcutzcab y Tixcacaltuyu), donde podían obtener más beneficios que con los precios confiscatorios ofrecidos por los intermediarios oficiales y particulares que recorrían las áreas rurales.

Tampoco debe exagerarse la importancia de la propiedad privada de la tierra en la obtención de estos excedentes, a pesar del evidente valor de los cenotes. Aun cuando no hubiera poseído tierras en absoluto, la nobleza tenía acceso privilegiado a las tierras comunitarias que eran de la jurisdiccion de sus pueblos. Los términos en que están redactados algunos documentos sugieren que de algún modo se consideraban sus verdaderos propietarios. En las actas e instancias no dicen estar actuando en nombre de la comunidad, sino más bien «el *batab* y justicias y principales» donamos o vendemos esta parcela de tierra, o reclamamos este terreno en litigio con la comunidad vecina o con un español, «tierras que siempre fueron de nosotros y de nuestros abuelos». Una sutil retórica, qué duda cabe, pero que, unida a los nombres prehispánicos de las provincias y de las poblaciones, derivados de los patronímicos de los gober-

[48] AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 19; México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; México 1029, Cabildo de Mérida al Obispo, 16 de nov. de 1723; México 3052, Autos sobre el pósito de Campeche, 1765; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, julio de 1784; AGI, México 3103, Representación de Antonio de Argaiz, 28 de sep. de 1784. A finales de la época colonial se prestaban fondos de los bienes de comunidad, que ya no estaban controlados por los oficiales de república, a los arrieros para que compraran mulas a plazos: AGN, *Consolidación* 10, Exp. sobre bienes de comunidad, 1805, Gobernador a la Junta de Real Hacienda, 23 de nov. de 1805; AEY, Ayuntamiento 1, núm. 5, Expedte. sobre arrieros de Dzitbalche, feb. de 1811.

[49] AGI, México 1039, *Testimonio de la regulación de precios*, 1722.

nantes [50], nos lleva a pensar que existía una frontera bastante difusa entre la custodia y la propiedad. Cualquiera que fuera la filosofía política, en la práctica los nobles controlaban las tierras comunales a través de los cargos públicos. Al ocuparse de la asignación de los derechos de usufructo, se aseguraban una ventaja competitiva sobre los macehuales incluso en el caso de que no hubiera escasez de tierras, acaparando las mejores hoyas y otros lugares selectos.

Como en cualquier otra región donde la tierra es un bien relativamente abundante, la riqueza dependerá fundamentalmente del control sobre la mano de obra. Se considera que fue la pérdida de este control por parte de la nobleza la causa principal de su decadencia económica en toda Mesoamérica y en los Andes. No cabe duda de que los españoles acapararon la mayor parte de la mano de obra indígena y que su cantidad total disminuyó drásticamente a la par que la curva demográfica indígena. Pero en el caso de Yucatán el descenso fue más lento, la razón entre indígenas y españoles era menor y no existían empresas como la minería que exigieran mano de obra intensiva. Estas condiciones específicas tuvieron como resultado que quedó disponible para la nobleza una parte proporcionalmente mayor de mano de obra nativa que en otras muchas regiones. Y, como los españoles interfirieron tan poco en los asuntos indígenas, la nobleza pudo, en la práctica, reclamar muchos más de los derechos que tradicionalmente tenía sobre el trabajo de los macehuales de los que los gobernantes españoles autorizaron legalmente o llegaron a enterarse de que existían.

El único de estos derechos sancionado por la legislación colonial era la obligación de cada comunidad de proporcionar sirvientes para las casas de los *batabes* y gobernadores (cuando éstos eran dos personas distintas) y de cultivar una cantidad estipulada de milpa para ellos de acuerdo con la población de la comunidad. Los diversos códigos que regulaban los asuntos indígenas en la colonia prevenían a los *batabes* y principales contra el uso de la mano de obra macehual no asalariada en el servicio doméstico, en la agricultura o en el transporte, en los mismos términos firmes en los que prohibían a los españoles efectuar levas obligatorias de mano de obra, pero con el mismo escaso resultado [51]. El

[50] Esta práctica continuó después de la conquista en algunas poblaciones de nueva formación; por ejemplo, Chancenote (AGI, México 140, Probanza de D. Juan Chan, 1601) y Dzonotchuil, en Tizimin, dominada por la familia Chuil («Visita de García de Palacio, 1853»). Los nuevos ranchos y sitios satélites eran mencionados generalmente como pertenecientes a una cabecera específica, pero en un censo de la parroquia de Uman (AA, Visitas pastorales 5, 1784) se dice que pertenecían colectivamente a «los principales del pueblo».

[51] Sobre la maño de obra autorizada y no autorizada para los *batabes* y principales,

mantenimiento de las casas de los principales, que incluían un gran número de animales domésticos y grandes solares que atender, y elaboradas rondas de banquetes que añadir a las tareas habituales de una residencia macehual —ya laboriosas de por sí—, exigían una considerable cantidad de mano de obra. Las grandes extensiones de tierra que seguían siendo propiedad de los miembros de la élite, y de las cuales obtenían su riqueza, eran mucho mayores de lo que podían cultivar por sí mismos y hubieran rendido poco de no existir un modo alternativo de obtener mano de obra adicional, y el sistema que utilizaron fue el aprovechamiento de la autoridad que les conferían los cargos civiles y religiosos. El maestro cantor y otros miembros del personal eclesiástico indígena ponían a trabajar en sus campos y en sus casas a los niños más mayores de las clases de doctrina [52]. Los oficiales de república tenían un control absoluto sobre las tandas de trabajo de la comunidad (los tequios semanales), que asignaban como les parecía conveniente [53], y no había ningún obstáculo que les impidiera desviar parte de la mano de obra para su provecho personal y el de sus parientes y aliados políticos.

Aunque prohibida por la legislación española, esta práctica estaba sancionada por una larga tradición en la sociedad maya [54]. La acostumbrada recompensa de la ración diaria, la provisión de alimentos en periodos de escasez, e incluso los jornales que al menos algunos de los principales estaban pagando a finales de la época colonial no tienen por

véanse las Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19), «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 183-184; AGI, México 361, Ordenanzas de Esquivel, 1666. Para quejas acerca de mano de obra no autorizada (presentadas, conviene destacarlo, por otros principales), véanse las notas 52 y 86.

[52] Que ésta era una práctica tan habitual como generalmente aceptada lo demuestra el hecho de que los maestros cantores y los sacristanes de un pueblo se declararan en huelga para protestar por la prohibición del nuevo cura; véase AGI, México 3053, Autos de la causa de remoción, Becal 1767. Véase también AA, Visitas pastorales 2, Sahcabchen, 1778, y las quejas contra las prestaciones de trabajo a los *batabob, camzahob* y *fiscalob* (término, este último, traducido erróneamente como «fiscales» [«public prosecutors»] en la página 79, pero en realidad ayudantes de los maestros), en Roys, *Chumayel*, 20.

[53] Entre los muchos documentos que describen la organización de los tequios y de otras tandas de trabajo, y el control ejercido por los oficiales de república sobre el reclutamiento y la asignación, véase especialmente IY, Constituciones sinodales, 1772, Instrucciones a los curas de indios; AGI, México 1039, Testimonio de la visita... Costa, 1723, y Testimonio de la visita... Camino Real, 1723; AA, Visitas pastorales 1, Visita de Valladolid, 1755, testimonios de los *batabes* y justicias, San Marcos y Tixhualahtun; Visita de Mama, 1768, *testimonios* de los caciques *et al.* de Mama y Tekit; Visitas pastorales 6, Visita e informe parroquial, Chunhuhub, 1783; AEY, Ayuntamiento 1, núm. 5, Los Alcaldes de Dzitbalche al Defensor de naturales, 1811.

[54] Chamberlain, *Pre-Conquest Tribute and Service System*.

qué haber despertado la aprobación entusiasta de los macehuales. Lo que sugieren es que este tipo de servicios en trabajo formaban parte de un tejido de derechos y obligaciones recíprocos que ligaban a los súbditos con sus superiores [55].

Asociadas al poder político en las comunidades, existían aún más ventajas, siendo posiblemente la menos importante de ellas los subsidios autorizados para algunos de los oficiales de república. Solamente se pagaba un verdadero salario al escribano y al maestro cantor, salario que salía del erario municipal y era por regla general una combinación de maíz y dinero. Su cuantía variaba ligeramente, dependiendo del tamaño de la población, pero lo más normal es que fuera de doce cargas de maíz más doce pesos anuales [56]. Este pago sólo podía considerarse bueno según los criterios de los macehuales, y equivalía a los salarios y raciones que recibía un mayoral de una estancia de tamaño medio. Sin embargo se trataba de un sueldo mínimo que los escribanos complementaban con los honorarios que cobraban por la preparación y donación de fe de contratos, testamentos y otros documentos de carácter privado. Los maestros cantores aún vivían mejor, ya que recibían una parte de las cuotas que la parroquia cobraba por los bautizos, casamientos, funerales y misas especiales, y también por las «informaciones matrimoniales» [57]. Además del personal rotatorio de sirvientes domésticos y de los beneficios que obtenían con las «milpas de cacique», los *batabes* recibían de los curas una comisión por la recaudación de las obvenciones [58]. Los «obsequios» habituales que les ofrecían los demandantes y litigantes, que eran considerados más como cuotas que como sobornos, complementaban también los ingresos de los *batabes* y de otras autoridades municipales.

La élite, asimismo, al controlar todos los asuntos financieros y la

[55] AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

[56] AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas, 1790-1805, informes de los subdelegados, 1790, y Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad, 1805. Hay recogidas relaciones de salarios más antiguas en «Visita de García de Palacio, 1583», y AEY, Ayuntamiento 1, núm. 1, Documentos del Cabildo, Tekanto, 1683-1704. Una fuente bien informada nos refiere que cantores, sacristanes, organistas, fiscales, mayordomos, y también los «oficiales de república», recibían salarios de los bienes de comunidad (AGI, México 158, Abogado de los naturales a la Audiencia de México, 1663), pero puede estar refiriéndose más a regalías y servicios que a sueldos estipulados.

[57] Estas regalías, a las que hacen referencia bastantes documentos, están especificadas en algunos de los libros de cofradías (véase, por ejemplo, AC, Libro de cofradía, Pociaxum, 1710-1748) y en Visitas pastorales (véase, por ejemplo, AA, Visitas pastorales 1, Bolonchenticul, 1757, y Visitas pastorales 2, Mama, Tekax y Oxkutzcab, 1773). Véase también Asuntos terminados 10, Petición del Maestro de capilla de Halacho, abril de 1815.

[58] AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, y Campeche, 1757, informan de que a veces recaudaban las obvenciones los maestros cantores (por una regalía de 4 reales por cada 57 pesos recaudados), pero por regla general lo hacían los *batabes*.

recaudación de tributos de la comunidad, podía eludir perfectamente sus obligaciones tributarias prorrateando la diferencia entre los macehuales. Los españoles nunca investigaban cómo se cubrían las cuotas de la comunidad en tanto fueran puntualmente satisfechas. Oficialmente, las exenciones fiscales sólo se concedían de forma restringida, y por lo general sólo a los *batabes,* a los miembros del cabildo y a sus esposas. En la práctica, los maestros cantores y el resto de los denominados «sirvientes de iglesia» podían en ocasiones conseguir exenciones del tributo y también de las obvenciones [59]. A pesar de que este privilegio no estaba extendido a todos los principales, los impuestos eran, en todo caso, mucho menos onerosos que las tandas de trabajo. La exención de las cargas del tequio y del servicio personal era, por tanto, el privilegio que las autoridades mayas guardaban más celosamente para sí mismas, para sus parientes, y para los antiguos titulares de los cargos y *sus* parientes y aliados: en pocas palabras, para todo el grupo de principales de cada pueblo [60].

Naturalmente, también existían diferencias de riqueza en el seno de la élite maya. Esta oscilaba entre fortunas que muchos españoles (no todos eran encomenderos, curas o comerciantes) sin duda podrían envidiar y el modesto capital que podía suponer la posesión de una piara de cerdos y de algunas colmenas. Lo que distinguía al grupo de élite como un todo, sin tener en consideración las gradaciones que pudieran existir ni los altibajos de las fortunas familiares o personales, no era siquiera un estilo de vida suntuoso; la mayoría de ellos vivían en unas condiciones que cualquier español, excepto los más indigentes, habría considerado indignas. La distinción estaba en la relativa comodidad de sus vidas, en la ausencia de trabajos físicos y, especialmente, en la seguridad de su existencia.

Las hambrunas recurrentes ocasionadas por las sequías prolongadas, a veces combinadas con plagas de langosta, proporcionan una clara muestra del distinto grado de seguridad de que disfrutaban las dos categorías de la sociedad maya. No resulta sorprendente descubrir que los españoles superaban estas crisis, si no indemnes, sí al menos considerablemente mejor que la gran mayoría de los mayas. Con la excepción de los acaparadores que traficaban con grano, sufrían pérdidas económicas, ya que los ingresos procedentes de los tributos y las obvenciones disminuían, decaía la actividad comercial y el ganado vacuno resultaba diezmado [61]. Tenemos noticias de que algunos tuvieron que enfrentarse a la ruina económica, pero ninguna de las lamentaciones nos proporciona pruebas fehacientes de que ningún español muriera realmente por falta de alimentos. Su poder político y su riqueza, no importa lo reducida que se viera esta última, les capacitaban para requisar la mayor parte de la provisión local de grano disponible producido en la región, así como cualquier remesa de ayuda que llegara del exterior. El hambre estaba reservada para los pobres. La mayoría de los pobres de la colonia eran mayas. Y las hambrunas revelan inequívocamente las desigualdades económicas que había entre ellos.

Los macehuales, que carecían de grandes reservas de grano, de dinero para comprar maíz y de bienes para intercambiar por el maíz controlado por los tratantes en grano, eran los primeros en morir de hambre. Cuando las autoridades coloniales estudiaron los efectos de la hambruna de 1769-1774 (la mejor documentada, aunque no la más rigurosa), pueblo tras pueblo dieron parte de que las únicas personas que quedaban con vida eran los *batabes* y los principales. Muchos de ellos se habían visto obligados a vender gran parte de sus bienes para poder comprar maíz cuando se agotaron sus reservas [62], pero por lo menos sobrevivieron.

Obviamente, no todos los macehuales perecieron, pero una simple comparación de las cifras de población antes y después del periodo de hambre nos muestra un drámatico panorama de devastación, aun pasando por alto los horribles detalles que facilitan los relatos españoles [63].

[59] El clero trató repetidamente de obtener exenciones del tributo y del resto de las imposiciones civiles para el personal eclesiástico como estratagema de reclutamiento, con éxito escaso en la legislación y desigual en la práctica: AGI, Indiferente 1373, Memorial del Obispo al Consejo de Indias, s.f. (década de 1580); «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 158, Abogado de los naturales a la Audiencia de México, 1663; México 3139, Exp. formado a instancia de los indios cantores y maestros de capilla, 1792.

[60] AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666. Para conflictos en torno a la exención de los «sirvientes de iglesia» de las tandas de trabajo, véase AA, Real cedulario 5, Actas del capítulo provincial, mayo de 1657; AGI, México 1035, Obispo a la Corona, 3 de abril de 1702; México 1039, Juzgado de indios al Obispo, 1722, y Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; AA, *Asuntos terminados* 9, Cacique y justicias de Santa Ana al Subdelegado, 1803; Oficios y decretos 6, Cura de Uman al Obispo, 12 de nov. de 1807.

[61] Sobre las pérdidas económicas, véase Farriss, «Propiedades territoriales», 188-189; AGI, México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745; México 3054, Gobernador a Julián de Arriaga, 11 de agosto de 1767; AGN, Real caja 54, una serie de cartas del Gobernador al Virrey, 1771-1772; AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774; AGI, México 3057, Petición de encomenderos a la Real hacienda, 11 de sep. de 1770, Encomenderos al Gobernador, 1775, Informe hecho por el Ilustre Ayuntamiento de Mérida, 1775, y Gobernador a la Corona, 26 de oct. de 1775.

[62] AGI, México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuads. 1 y 2, testimonios de curas, capitanes a guerra, caciques y justicias.

[63] AGI, México 3957, Estado general de todos los indios tributarios , 10 de feb. de 1774, registra 58.879 tributarios (es decir, indígenas varones entre 14 y 60 años de edad) en 1765 y 34.776 en 1773, lo que significa una pérdida del 41 por ciento.

En éstos se nos habla de cadáveres esparcidos a lo largo de los caminos, dejados a la intemperie para que se los disputaran los zopilotes, o bien reunidos para ser arrojados sin más trámite en grandes fosas. Algunos relataban que las madres, muertas de hambre, mataban a sus hijos y se los comían, pero ninguna de estas fuentes es de primera mano [64].

Las epidemias, el otro azote, producían mortandades semejantes, pero sin distinguir con tanta exactitud entre macehuales y principales. Las enfermedades traídas del Viejo Mundo eran más respetuosas con las diferencias étnicas y con la inmunidad hereditaria que tanto los españoles como los negros habían desarrollado gracias a la exposición prolongada a ellas. No obstante, la élite, lógicamente mejor nutrida, debió de tener un cierto margen de ventaja sobre los macehuales aunque sólo fuera en forma de capacidad de resistencia. La élite era, por otra parte, incuestionablemente inmune a la mayoría de los infortunios que eran el pan de cada día de los macehuales coloniales.

La vida de cualquier campesino y de su familia estaba caracterizada por el trabajo agotador y por la inseguridad material. En relación con otras regiones agrícolas, Yucatán no es un lugar especialmente favorecido. Las lluvias, en especial, no son muy fiables, siendo en ocasiones demasiado fuertes, durante las tormentas tropicales, y más a menudo demasiado escasas o tardías. En cambio, el entorno físico es capaz de sustentar la vida humana sin que se requieran esfuerzos hercúleos en los años «normales». El trabajo indispensable para el cultivo de las milpas, aunque duro, se condensa en épocas determinadas, y el tiempo total de trabajo es menor que en la mayoría del resto de los tipos de agricultura no mecanizada. Los españoles calculaban que el agricultor de roza maya colonial satisfacía sus necesidades básicas de subsistencia y las de su familia con menos de tres meses de trabajo al año [65]. ¿Dónde están, entonces, las desventuras de la vida de los macehuales si podían sobrevivir trabajando tan sólo durante una cuarta parte del año? Si hubieran tenido únicamente que alimentarse a sí mismos, tal vez su vida podría haber sido relativamente cómoda para los criterios campesinos. Dejando aparte los caprichos del clima, las epidemias y otras desgracias físicas que pudieran incapacitarles, sus desventuras eran fruto del excedente que estaban obligados a producir por encima de sus necesidades básicas de subsistencia.

[64] AGI, México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuad. 1.

[65] AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737: «Para mantenerse [el indio] le sobra con trabajar tres meses al año». Morley, *Ancient Maya*, 139-140, hace referencia a los estudios que la Carnegie Institution efectuó en la región de Chichen Itzá, según los cuales eran necesarios cuarenta y ocho días de trabajo para la estricta supervivencia, aunque la norma era trabajar setenta y seis.

Las fuentes españolas suelen hacer hincapié en la holgazanería y la propensión a la indolencia de los mayas. Uno se pregunta hasta qué punto tenían posibilidades de entregarse a ella. Un informe de la Real Hacienda datado en 1766 calculaba que el agricultor maya pagaba en impuestos tanto como consumía en alimentos [66]. En realidad, el cálculo tan sólo abarcaba el tributo y otras imposiciones personales, y no tenía en cuenta los bien consolidados extras consignados en el cuadro 1.1. Pero pongamos que el pago de las contribuciones se llevaba al menos otros tres meses de trabajo y que las mujeres satisfacían sus cuotas tejiendo mantas. Esto nos deja aún medio año libre. Pero entre los repartimientos, la variada gama de turnos de trabajo sancionados oficialmente y todas las cuotas de trabajo extra impuestas de manera no oficial por los españoles y por sus propios principales, es dudoso que los macehuales pudieran disfrutar libremente de su tiempo.

Si bien no es probable que los macehuales estuvieran sumidos en un estado de apatía, como sostenían algunos españoles, tampoco lo es que estuvieran gimiendo constantemente bajo el insoportable yugo de los impuestos y el trabajo. La causa principal de sus desventuras era el modo en que los españoles imponían sus demandas. No sólo los impuestos no se amoldaban a las calamitosas pérdidas demográficas, sino que cada exención no autorizada que el clero o los propios dirigentes de las comunidades se concedían, implicaba que el reparto de los impuestos y de las contribuciones en trabajo entre los no exentos se incrementara en consecuencia [67]. Las cuotas legales, tanto en impuestos como en trabajo, apenas representaban el mínimo que podía exigirse, mientras que el máximo fluctuaba de forma completamente impredecible, dependiendo del capricho, de la necesidad económica o de la codicia de los gobernadores, obispos y sus subordinados [68]. Si damos crédito al conocimiento colectivo de la psicología moderna, los seres humanos se adaptan mucho más fácilmente a las cargas pesadas de trabajo que a la presión generada por la incertidumbre acerca de lo que se espera o puede esperarse de ellos.

La desigualdad económica entre los macehuales y la élite era sin

[66] BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766: «Importa tanto lo que contribuye como lo que come». Se calculaba que un varón indígena adulto consumía 4 almudes de maíz semanales. El total anual era, por lo tanto, de 17 cargas y 4 almudes (24 almudes = 1 carga). Si esta cantidad se vendiera al precio de la época, que era de 2 reales la carga, se obtendrían 34 reales y 4 granos comparados con 31 reales de los tributos personales básicos.

[67] Esta era la baza principal del argumento en contra de las «excesivas» exenciones de trabajo. Véanse los documentos citados en la nota 60.

[68] Véase el capítulo 1, notas 44, 47-50, 55, 62 y 63, para documentación sobre las limosnas, derramas, regalías, multas, gratificaciones, repartimientos y requisas no regulados.

duda mayor en los tiempos prehispánicos (algo más que un cierto margen de seguridad ante las catástrofes). Pero el impacto del dominio español, que golpeó a toda la sociedad maya, no lo hizo con igual fuerza en los dos sectores. Los principales, en la práctica, estuvieron exentos de la mayoría de las obligaciones que se impusieron a los mayas, y tenía que ser el trabajo de los macehuales el que mantuviera tanto a los viejos como a los nuevos dirigentes.

Los intermediarios coloniales

La capacidad de la élite maya para conservar su cómoda posición económica residió en gran parte en la perduración de su monopolio del poder político dentro de la esfera de cada comunidad. En el próximo capítulo hablaremos de cómo consiguieron conservar este control a pesar de la introducción de un nuevo aparato de gobierno local. No obstante, hay algunos aspectos referentes a la naturaleza del poder político indígena y a cómo fue ejercido bajo el sistema de dominación indirecta que son relevantes en este momento.

Desde el punto de vista del pueblo bajo maya, el poder de castigar y recompensar de sus jefes seguía siendo virtualmente ilimitado, sujeto tan sólo a las restricciones que les imponía su responsabilidad ante los españoles. Ellos eran los que tomaban todas las decisiones que afectaban a la comunidad como un todo, que abarcaban desde la resolución de conflictos de límites con las comunidades vecinas hasta la programación de las actividades de las fiestas anuales. Eran jueces de todas las disputas que se producían en el seno de la comunidad y administraban el derecho penal, excepto en los rarísimos casos que contemplaban la pena de muerte (homicidio y rebelión), que se reservaban en primera instancia para el gobernador que residía en Mérida. También controlaban la totalidad de los recursos públicos, lo que comprendía todos los servicios en trabajo y también las tierras de propiedad comunal, que parcelaban para la asignación de las milpas familiares.

Con la única excepción de la huida, un macehual que se sintiera injustamente tratado u oprimido por sus propios jefes no tenía nada práctico que hacer. En teoría, cualquier indígena podía presentar una apelación al Tribunal de Indios de Mérida gratuitamente [69]. Pero la realidad es que se cobraban «obsequios y dádivas», y la capacidad de leer y escribir así como el conocimiento de las formalidades legales y burocráticas españolas eran privilegios circunscritos a la élite. Como veremos más adelante, en las escasas ocasiones en que las quejas de los macehuales contra sus dirigentes se elevaban a las autoridades coloniales, el indispensable asesoramiento era proporcionado por facciones o individuos disidentes, pero en todo caso miembros de la élite.

[69] Véase AGI, Justicia 1016, núm. 6, ramo 1, Residencia de Francisco Palomino, Defensor de naturales, 1573-1580; México 158, Testimonio de Luis Tello, Abogado de naturales, 1663; México 3056, Gobernador a la Corona, 8 de nov. de 1767, y Protector de indios a la Corona, 11 de mayo de 1770, para mayor información sobre la historia y funcionamiento del Tribunal.

La autoridad política de la élite maya, aunque absoluta desde la perspectiva de los macehuales, estaba sujeta a numerosas restricciones desde arriba, restricciones que hicieron que dicha autoridad fuera para los súbditos considerablemente más onerosa que el poder ilimitado que anteriormente habían ejercido como gobernantes independientes. La historia de la colonización europea está llena de ejemplos de los escleróticos efectos que sobre los sistemas políticos indígenas provoca la dominación indirecta. La presencia foránea ha interferido muy a menudo, voluntaria o involuntariamente, con lo que puede ser considerado como el flujo natural —la dinámica interna— de estos sistemas. En ocasiones ha apoyado temporalmente a un régimen ya decadente, o bien ha permitido que surgieran hombres poderosos allí donde nunca habían existido antes. A la larga, y a menudo también inmediatamente, las demandas añadidas de los señores coloniales y sus normas extranjeras han solido acabar debilitando la dirección indígena en la que esperaban basar su dominación [70].

En el Yucatán colonial, los conquistadores y oficiales reales que les sustituyeron en la administración de la colonia tenían muchas razones para sustentar la autoridad de los dirigentes indígenas, al menos en el nivel de las comunidades. Con todo, los españoles, que pretendían reforzar la autoridad de estos dirigentes desde arriba, introdujeron una serie de tensiones que la debilitaron desde abajo. La contradicción se hacía patente en la obligación que tenían los dirigentes de satisfacer las demandas españolas y de ejecutar las leyes españolas, la mayoría de las veces incompatibles con sus compromisos tradicionales de protección del bien común de sus propios súbditos. En otras palabras, la capacidad de satisfacer los requerimientos de los españoles dependía de una legitimidad que estas mismas demandas contribuían a erosionar.

Los dirigentes mayas de la época colonial tenían la poco envidiable

[70] Véase Brown, «From Anarchy to Satrapy», y, entre los muchos estudios acerca de los efectos de la dominación colonial sobre sistemas políticos africanos, véase Fallers, *Bantu Bureaucracy*.

tarea de hacer respetar una normativa ajena siempre antipática, y a menudo incomprensible, para sus subordinados. Las normas de conducta españolas y mayas coincidían en muchos aspectos. Los delitos cometidos contra las personas y contra la propiedad, por ejemplo, parecen haber tenido una definición semejante en ambas sociedades. Aunque los españoles criticaban lo que consideraban una propensión casi universal entre los mayas a la prevaricación y al perjurio (sin admitir lo bien que se amoldaba esta conducta a las condiciones que ellos mismos habían creado), algunos observadores llamaron la atención sobre el marcado respeto que los indígenas mostraban por la propiedad y su extremada honradez en los tratos, tanto entre sí como con los españoles [71]. Lo que en este momento me interesa no es tanto la reconocida disparidad entre la conducta de los mayas y la de los españoles como la similitud en el modo en que los derechos de propiedad, y por lo tanto las infracciones que en relación con ellos pudieran producirse, estaban definidos.

Las normas que contemplaban la violencia física tampoco muestran diferencias importantes. Por lo que sabemos, el código maya no contemplaba ningún concepto de *vendetta* familiar (aunque sí comunitaria) que permitiera, o incluso exigiera, a un grupo de parentesco vengar la ofensa a uno de sus miembros, ni tampoco ninguna noción de indemnización en lugar de castigo, conceptos que han sido una continua fuente de malentendidos en la administración de la justicia europea en otras áreas coloniales. De este modo, la responsabilidad de las autoridades mayas de castigar el hurto, las agresiones y otros delitos semejantes en sus comunidades, fueran o no estas infracciones tan escasas como las fuentes nos hacen pensar, no entraba en contradicción con los principios mayas.

Los códigos maya y español, en cambio, diferían radicalmente en muchas otras cuestiones, y se supone que los oficiales de república tenían que hacer cumplir las nuevas reglas, por muy insensatas o molestas que parecieran. Quizá las divergencias más frecuentes se produjeran en relación con los ámbitos del matrimonio y de la moralidad sexual. La Iglesia católica condenaba como bígamas, adúlteras o incestuosas muchas modalidades de unión que los mayas consideraban perfectamente lícitas. Los mayas permitían el divorcio, y su definición de consanguinidad entraba en abierta contradicción con el derecho canónico. Observaban la prohibición del matrimonio entre gentes del mismo patronímico, sin que tuviera importancia lo lejanos que fueran los lazos biológicos [72]. En cambio, se ha dicho que el matrimonio entre primos cruzados era su pauta de unión favorita [73]. En este tipo de uniones, los cónyuges tenían patronímicos diferentes, pero podía darse el caso de que fueran consanguíneos en segundo grado, lo cual, según el derecho canónico, imposibilitaba el matrimonio [74]. La autoridad otorgada por el Papa a los párrocos en las colonias españolas para dispensar de impedimentos matrimoniales a los indígenas no se extendía más que hasta los grados tercero y cuarto de afinidad y consanguinidad [75]. No podemos precisar cuántas veces se impidió a los mayas casarse con un cónyuge de su elección, si es que ocurrió en alguna ocasión. No obstante, todo el proceso que implicaban las denominadas «informaciones matrimoniales» que precedían a las amonestaciones, y especialmente las inevitables dispensas que había que solicitar en las comunidades pequeñas donde la gente estaba necesariamente emparentada, suponían un gasto y una molestia para los mayas, especialmente porque se producían cuando las negociaciones que los casamenteros indígenas emprendían en conformidad con sus propias reglas estaban alcanzando un final satisfactorio [76].

Quizá muchos de los casos de concubinato que los curas consideraban señal de decadencia moral fueron el resultado de matrimonios per-

[71] Lizana, *Historia de Yucatán*, 40v; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe de Fr. Joseph Baraona al Obispo, 21 de mayo de 1770; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813. Los informes parroquiales, 1782-1784, en AA, Visitas pastorales 3-6, mencionan el perjurio entre los «vicios» indígenas más extendidos, pero ninguno de ellos hace referencia al robo o al fraude. En los documentos de las cofradías, en AA, hay referencias dispersas al contraste entre las normas de honradez española y maya.

[72] Los últimos registros parroquiales (en AGA) y censos existentes casa por casa (AA, Estadística, 1798-1821) de la colonia atestiguan la extrema excepcionalidad de los matrimonios entre personas con el mismo patronímico. Miles, «Sixteenth-Century Pokom-Maya», 760-764, trata un conflicto semejante entre las definiciones de consanguinidad formuladas respectivamente por el derecho canónico y según las reglas de parentesco de los mayas del altiplano.

[73] Eggan, «The Maya Kinship System».

[74] La definición de la Iglesia de los impedimentos por consaguinidad y afinidad ha permanecido básicamente inalterada desde bastante antes del Concilio de Trento. Para una aclaración de los diversos grados e impedimentos, véase *Código de derecho canónico*, Lib. 2, cánones 96 y 97, Lib. 3, cánones 1076 y 1077.

[75] La tramitación de los matrimonios indígenas en la diócesis de Yucatán durante la colonia, incluyendo las dispensas, investigaciones y amonestaciones, puede consultarse en IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios. Véanse también las Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; AGI, México 369, Avisos del Obispo Toral para los padres curas y vicarios..., s.f. (ca. 1565); AA, Visitas pastorales 3 (Seyba, 1781, Ticul, 1782), 4 (Becal, 1782) y 5 (Xcan, 1784).

[76] Sobre los casamenteros, véase Landa, *Relación*, 101; AA, Real cedulario 5, Actas del definitorio franciscano, mayo de 1657; IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios. Según las ordenanzas de García de Palacio, 1584 (AGI, Indiferente 2987), las concertaciones de matrimonio también requerían la aprobación de los *batabes* y principales, a cambio de gratificaciones o «dádivas».

fectamente válidos según los criterios mayas pero que no llegaron a ser solemnizados por la Iglesia católica debido a las prohibiciones canónicas. No hace falta decir que el clero tenía que obligar a los oficiales mayas a perseguir a los culpables de estas uniones ilícitas. Falta de celo similar mostraban en los casos que los españoles definían como bigamia y adulterio, en tanto que los infractores estuvieran públicamente separados de sus esposas, aunque al mismo tiempo se mostraban inflexibles con el adulterio cometido fuera de los cauces del divorcio de estilo maya [77]. Si hemos de dar fe a los párrocos, los mayas de la época colonial también tenían tabúes de incesto bastante laxos. La práctica del incesto padre-hija era, según los párrocos, común y, lo que era aún más escandaloso, no tenían empacho en pregonarlo. Los mayas —de nuevo según se nos relata— «tienen un estribillo o refrán que dice: Haciéndolo así comen [los padres] el primer fruto de su trabajo» [78]. Es imposible determinar si estos informes tenían una base fundada o si por el contrario eran fruto de la fantasía colectiva de los sacerdotes.

La resistencia de las comunidades y el poco entusiasmo de las autoridades indígenas obstaculizaban constantemente los esfuerzos del clero por suprimir prácticas que consideraban pecaminosas, supersticiosas, incivilizadas, morbosas o sencillamente indecorosas. En multitud de cuestiones —los procedimientos de curación de enfermedades, el duelo por los difuntos, las normas de indumentaria, el uso del alcohol durante las ceremonias religiosas, por citar unas pocas— los mayas estaban en profundo desacuerdo con sus nuevos señores acerca de lo que era aceptable, tanto en el precepto como en la práctica. Y los oficiales indígenas se veían atrapados en el típico dilema de los intermediarios, arriesgándose a ser castigados si no penalizaban conductas que ni ellos ni la comunidad en su conjunto contemplaban con oprobio alguno [79].

[77] Véase, por ejemplo, «Visita de García de Palacio, 1583». En otra ocasión (AA, Visitas pastorales 5, Sisal de Valladolid, 1784), el *batab* denunció al obispo a dos sirvientes del cura por adúlteros, alegando que daban «escándalo» en la población, bajo la protección del cura.

[78] AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Teabo, 1782. Véase también el material citado en la nota 1.

[79] Véase IY, Constituciones sinodales, 1722, y AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584. Estas últimas especifican las penas de multa, azotes, destitución y exilio para quien no obligara a cumplir las normas. Entre las numerosas quejas acerca de la complicidad de los *batabes* y otras autoridades en las fechorías de sus subordinados, véase AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584; México 3167, Franciscanos al Consejo de Indias, 3, mayo de 1586; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 72, 180; AGI, México 369, Obispo a la Corona, 24 de feb. de 1643, y 11 de enero de 1686; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe de Fr. Joseph Baraona al Obispo, 21 de mayo de 1770; Asuntos pendientes 3, Francisco Bravo al Obispo, 30 de marzo de 1818. Entre los casos de *batabes* destituidos de su cargo por complicidad con delitos o por no imponer las reglas españolas que tenemos documentados, véase AGI, México 369, Obispo a la Corona, 11 de enero de 1686; y México 3053, Causa de la remoción, cura de Becal, 1767.

Los papeles más antipáticos, tanto para los dirigentes mayas como para sus súbditos, eran los de recaudador de impuestos y capataz al servicio de los españoles. La obligación de los macehuales de mantener a una clase dirigente no fue seguramente una innovación colonial. Nadie parece haber cuestionado el principio que sustentaba el tributo y el trabajo obligatorio (aun teniendo en cuenta que cualquier protesta de este tipo habría estado destinada al fracaso); el asunto era más bien cuántas obligaciones habría y cómo habrían de distribuirse. Todas las cargas inherentes al sistema tributario colonial y todos los abusos que se cometían recaían sobre los macehuales a través de sus propios dirigentes. Se consideraba a los oficiales de república responsables directos de las cuotas tributarias de cada comunidad. Cuando la población caía por debajo de las estimaciones oficiales, tenían que optar entre pagar la diferencia de su propio bolsillo con el correspondiente detrimento económico, o prorratear los impuestos no satisfechos (de la gente que moría, huía o sencillamente no podía pagar) entre el resto de los tributarios [80]. También debían ocuparse de completar las tandas de mano de obra, tanto las autorizadas como las que no lo estaban, con una reducida provisión de tributarios desfavorecidos, que tenían que ser obligados a cooperar en las reparaciones de la iglesia local, o con mucha más frecuencia habían de partir para desempeñar servicios en trabajo para españoles particulares debido a que el cura había conseguido hacerse con parte de la provisión de mano de obra local, o porque la cantidad total de tributarios había disminuido por el hambre o por las enfermedades epidémicas. Para los oficiales reales y los patrones españoles, las levas de mano de obra eran meros recuentos de cuerpos —un número específico de trabajadores— y ni sabían ni les importaba qué personas estaban incluidas, ni tampoco si estaban contribuyendo con el número de semanas de servicio anuales estipulado.

Proporcionaran los macehuales más bienes y servicios bajo la dominación colonial que antes o no, lo que sí está claro es que recibieron menos a cambio (menos de sus propios dirigentes y muy poco de los españoles, cuya contribución total al bien común, en términos mayas,

[80] AGI, México 1035, Gobernador a la Corona, 20 de agosto de 1700; México 1039, Testimonio de la visita... Costa, 1722, y Testimonio de la visita... Camino Real, 1723; México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745; AA, Visitas pastorales 1 (Bolonchenticul, 1768), 4 (Becal, 1782), 5 (Tixcacaltuyu) y 6 (Tixcacalcupul, 1784, referente a la bula de la Santa Cruzada); Asuntos pendientes 3, Queja de Pedro Ceh, 1811.

debe ser calculado cerca o por debajo de cero). Hasta cierto punto, el clero local, los encomenderos, y después los hacendados, establecieron con los mayas relaciones de tipo patrón-cliente. Los curas desempeñaban un servicio ritual perceptible que los mayas acabaron valorando. Muchos de ellos trataron, por diversos motivos, de proteger a sus feligreses de las extorsiones de otros españoles; algunos incluso se abstuvieron de llevar a cabo extorsiones excesivas, y unos pocos fueron verdaderos benefactores. Los encomenderos y los hacendados se inmiscuían mucho menos, tanto para bien como para mal, pero a pesar de todo puede imaginarse que se tomaran cierto interés por el bienestar de sus tributarios o sus trabajadores residentes, y que en ocasiones pudieran salir en su defensa. Con estas excepciones, y la de la distante figura del Protector de Indios (cuya eficacia era limitada aunque su celo no lo fuera), el elemento de reciprocidad faltaba por completo. El trabajo para los propios jefes y para los proyectos comunitarios podía aportar ciertos beneficios tangibles, pero esto no ocurría cuando había que trabajar para los particulares o el Estado españoles (haciendo caminos para el uso de los españoles y construyendo fortificaciones para defender sus pretensiones territoriales).

Al evaluar los efectos de la dominación española sobre la sociedad maya o, lo que es lo mismo, los efectos de cualquier régimen colonial, hay que cuidar de no caer en la tentación de pensar que existía una Edad de Oro precolonial de armonía y prosperidad que la llegada de forasteros intrusos destruyó. Podemos afirmar que en cualquier modalidad de dominación en la que una mayoría es gobernada por unos pocos existe un grado de tensión inherente, y el compromiso recíproco entre los macehuales y la élite al que me he referido no tiene por qué implicar ni un intercambio equitativo de beneficios ni la ausencia de conflictos entre los dos grupos. La diferencia estriba sobre todo en la intensidad. Probablemente en el sistema prehispánico existieran ciertas limitaciones prácticas, cuando no morales, a la opresión y a la explotación que los dirigentes indígenas, que dependían de la aquiescencia (si no del consentimiento efectivo) popular, no pudieran infringir impunemente. Como intermediarios en el sistema colonial, lo único que podían hacer era ajustar sus propias demandas a lo que la comunidad podía producir, ya que no tenían ningún poder para moderar las demandas de los españoles, a pesar de lo perjudiciales que eran para su propia posición y para los vínculos sociales de la comunidad. Si los macehuales no habían gozado de un sistema de reciprocidad perfecto bajo el antiguo régimen, con el nuevo el desequilibrio se hizo aún más pronunciado.

Los síntomas de la tensión social

La comunidad maya hizo frente a los gobernantes coloniales con lo que parecía ser un tejido social sin costuras. Presentaba una casi somnolienta estampa de pacífico estoicismo que podía rebelarse enérgicamente en defensa de su integridad ante la amenaza de otras poblaciones o ante las presiones españolas, pero conservando siempre perfecta armonía en su seno.

Desde cierta perspectiva, esta imagen es bastante certera. Es indudable que la división más importante dentro de la sociedad colonial era la basada en las castas. La dominación extranjera proporcionó a los mayas una base para la solidaridad que trascendió o eclipsó las fisuras internas que pudieran existir. Por supuesto, hay excepciones: delatores mayas que, sin que mediaran amenazas de tortura, estaban dispuestos a advertir a los españoles de algún peligro inminente o a denunciar delitos que de otro modo hubieran permanecido ocultos [81]. Sin embargo, esto era la excepción. Lo que llama verdaderamente la atención es las pocas cosas de las que los españoles llegaban a enterarse si no era accidentalmente, es decir, lo bien que los mayas conseguían subordinar sus propios conflictos y rencores a la más profunda y común enemistad hacia los españoles [82].

Los testimonios de estas tensiones internas son muy escasos, en parte porque la tónica habitual —aunque no invariable— era la apariencia de un frente unificado, y en parte porque entre los mayas no eran frecuentes las manifestaciones públicas de conflictos de ningún tipo. Resulta especialmente difícil encontrar signos de hostilidad orientados explícitamente contra los dirigentes indígenas. Los españoles convenían en que los *batabes* y otros jefes podían imponer una estricta obediencia a los macehuales. Algunos hablan de la severa autoridad que los *batabes* imponían con el azote (importación española, por cierto; no tenemos in-

[81] Además de los bien conocidos casos de la conspiración de 1548 para provocar un incendio en Oxkutzcab (Lizana, *Historia de Yucatán*, 52v-55) y el descubrimiento de idolatrías de Maní (Cogolludo, Lib. 6, cap. 1), también fueron denunciados por indígenas un caso de idolatría en Chemax (AGI, México 249, Residencia de Diego Quijada, 1565, Información hecha en Valladolid) y la rebelión de Jacinto Canek (México 3050, Testimonio de autos sobre la sublevación, 1761, Tiburcio de Cosgaya al Gobernador, 20 de nov. de 1761). Véase también la nota 86, para denuncias contra los *batabes*.

[82] Los posteriores casos de idolatría que hay documentados fueron descubiertos en su totalidad gracias a husmeos clericales o por puro accidente. El cura de Yaxcaba se quejaba de que para erradicar las «misas milperas» «la dificultad está en que haya quien los descubra, porque lo primero que encargan a los concurrentes es que no los descubran ni bajo de confesión» (AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813).

formación de cuáles eran los métodos, si es que los había, de coerción física que eran utilizados antes de la conquista) y que inspiraba el más profundo resentimiento [83]. Tal vez esto fuera cierto, pero no es posible detectar en los documentos un sentimiento consciente de injusticia.

Como ya dije en el capítulo 2, solamente he encontrado un caso en el que el descontento de los macehuales hacia sus propios dirigentes estallara en una revuelta (si se hubiera producido otro suceso semejante, con toda seguridad habría sido objeto de alguna referencia en los documentos). La rebelión tuvo lugar en el pueblo de Tekax, en 1610. Un grupo de macehuales, después de reclamar inútilmente al gobernador español que destituyera al gobernador indígena designado, hizo uso de un recurso más expeditivo, consiguiendo sublevar a gran parte de la población con ocasión de la fiesta de carnaval, con la intención de derrocar al gobernador y asesinarle. No lo consiguieron. La presunta víctima pudo refugiarse finalmente en el convento franciscano y fue rescatado por un grupo de jinetes españoles que acudió al galope desde Mani al recibir la noticia de que los frailes estaban cercados. Finalmente, el gobernador fue reemplazado, pero demasiado tarde como para satisfacer a los cabecillas de la rebelión, que para entonces ya habían sido ejecutados en la plaza principal de Mérida o condenados de por vida a trabajos forzados en las fortificaciones de Campeche [84].

No fue ésta una guerra de clases, y mucho menos una guerra de castas. Los amotinados fueron sumamente selectivos. No sólo respetaron a los dos frailes que trataban de apaciguarles y a otro español que estaba de visita en el pueblo, sino que tampoco tocaron ni las vidas ni los bienes de los principales indígenas, por supuesto con la excepción del gobernador y de sus colaboradores más cercanos. Dos miembros de la facción de éste estuvieron a punto de ser asesinados y sus casas fueron destruidas. Pero la indignación se dirigía en su mayor parte contra la persona del gobernador, cuyo corazón pretendían arrancar los amotinados. Estos se encontraban ya escalando los muros del convento para llevar a cabo su amenaza cuando llegó la fuerza de rescate.

Esta rebelión tiene otras características peculiares, aparte de su restringido propósito dirigido contra la persona del gobernador. Los delitos de éste, tal y como se recogen en la lista de agravios que fue presentada, no eran en modo alguno excepcionales para la época y el lugar. Si los impuestos suplementarios, las levas de trabajo no remuneradas y los

[83] Véanse los «descargos» presentados por los Defensores de naturales en AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610, y Escribanía 318-A, Visita que hizo... Flores de Aldana, 1666.

[84] AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610.

azotes hubieran sido motivo suficiente para la rebelión, el Yucatán colonial no hubiera conocido la paz. Es aquí donde hay que recordar el ambiguo papel desempeñado por el *batab* hereditario del pueblo, aunque no residente en él, el don Fernando Uz cuya carrera se describió en el capítulo 3. Uz, cuya antipatía por el gobernador quedó bien patente en el transcurso del juicio, había colaborado en la preparación de las anteriores y vanas demandas que solicitaban la destitución del gobernador. Las cosas probablemente fueron más allá de lo que Uz había planeado, pero al parecer fue cuando menos el responsable indirecto de que el descontento de los macehuales, que era endémico, se plasmara en este extraordinario, y, por lo que sabemos, único, acto de desafío abierto.

Pese a los indicios de descontento macehual —quizá estimulados, pero en ningún caso inventados por Uz—, la rebelión de Tekax debería incluirse, para ser más precisos, en la categoría de lucha de facciones en el seno de élite, y no en la de la lucha de clases. La misma precisión puede hacerse acerca de las referencias a la opresión de los pobres contenidas en los textos mayas coloniales denominados «Libros de Chilam Balam», libros que fueron escritos por y para la élite, y en los cuales se expresa (entre otras muchas cosas) la preocupación por diferenciar a los gobernantes legítimos de los ilegítimos, pero no es posible encontrar manifiestos contra el orden social en general [85].

Otra maniobra que tuvo lugar a finales del siglo XVII en contra del *batab* de Tzotzil, en este caso con mayor éxito, guarda cierto paralelismo con el levantamiento de Tekax. El acusado fue condenado, destituido de su cargo y expulsado del pueblo debido a que se había enriquecido a expensas de sus súbditos, al permitir que los representantes de los repartimientos hicieran trampas con las cuotas (de las cuales, como luego se descubrió, no había obtenido ningún beneficio) y gracias a la mano de obra macehual no remunerada. Como ya hemos comentado, estas prácticas eran corrientes. Luego quedó claro que, según los testimonios recogidos en el pueblo (que se limitaban a personas pertenecientes al grupo de los principales), el principal delito del *batab*, y el origen de la denuncia contra él, fue la imposición de un candidato procedente de otro pueblo en un cargo municipal, lo que resultaba inaceptable para el resto de los principales del lugar [86].

[85] Roys, *Chumayel*, contiene tan sólo una sección que hable explícitamente de la explotación de los «macehualob» por las autoridades indígenas (p. 20, traducida en la p. 90); muchas, en cambio, hablan del conflicto entre gobernantes legítimos y «advenedizos» (pp. 75, 83-84, 89, 91, 92-93, 103, 105-106, 112, 124, 149).

[86] AGI, Escribanía 318-A, pieza 9, Querella de los indios principales del pueblo de Tzotzil, 1670. La visita del gobernador Flores de Aldana y las investigaciones subsiguientes

Las disputas y contiendas entre facciones del grupo gobernante parecen haber sido el principal foco de conflictos en la sociedad maya colonial, como ya lo habían sido en los tiempos prehispánicos. Existen dos explicaciones plausibles para la virtual ausencia de conflictos de «clase» abiertos en la sociedad maya en absoluto excluyentes entre sí. Una de ellas sostiene que el descontento macehual, tal y como se producía, no convergía en ningún punto. Era experimentado como una vaga sensación de enajenación, más fuerte o más débil según las condiciones específicas de cada individuo; por lo corriente se manifestaba de modo general en una gran variedad de actos antisociales; por ejemplo, eludiendo las responsabilidades civiles, a través del alcoholismo o mediante la huida. Estos actos iban dirigidos contra el sistema en su totalidad, y no tenían un objetivo específico. En otras palabras, es posible que a los macehuales sencillamente no se les ocurriera cuestionar conscientemente los actos de sus dirigentes. Si alguna vez lo hicieron, y ésta es la segunda posibilidad, lo más probable es que la misma sensación de futilidad que hizo tan infrecuentes las rebeliones contra los españoles los disuadiera de manifestar abiertamente su resistencia. El riesgo era muy alto y las posibilidades de éxito extremadamente reducidas. Incluso las demandas legales elevadas ante los españoles eran peligrosas. En el caso de que los querellantes no consiguieran que el gobernante denunciado fuera depuesto, éste podía vengarse fácilmente de sus acusadores, como los demandantes de Tekax pudieron comprobar [87]. La combinación del riesgo, del respeto inculcado y del absoluto desconocimiento de los procedimientos burocráticos ayuda a explicar por qué las demandas que nos han llegado estaban todas ellas inspiradas y preparadas por facciones rivales en el seno de la élite.

Conscientemente o no, los macehuales coloniales renunciaron a la protesta directa, recurriendo, en cambio, a fórmulas más sutiles, que son, por otro lado, muy corrientes en las gentes subordinadas de muchas sociedades, proporcionando un consuelo pasajero sin llegar a cuestionar seriamente los fundamentos del orden social. Los españoles no tuvieron ninguna dificultad en pasar por alto esta conducta o, cuando fue imposible ignorarla, atribuirla a la debilidad moral de los mayas.

Los combates simulados y la embriaguez autorizada a que se entregaban los mayas durante las fiestas servían para liberar tensiones y antagonismos que hubieran podido resultar peligrosos de no estar confinados en estas ocasiones rituales. Ambas prácticas parecen tener su origen en tiempos prehispánicos [88]. Su finalidad puede haber sido en parte semejante, puesto que el alcoholismo ritual tenía (y aún tiene) la función de facilitar el acceso a lo sobrenatural al provocar un estado de conciencia alterado. En la época colonial, las fiestas posibilitaban que se suspendieran temporalmente las normas habituales de respeto y decoro. Significaban para los mayas una licencia temporal, que los españoles consideraban como vicio repugnante, para expresar públicamente cualquier rencor personal o conflicto entre facciones que hubiera estado fermentando en el puchero del pueblo. Grupos de varones se arrojaban mutuamente naranjas y otras frutas, y durante el carnaval el límite entre el ritual y la verdadera actividad bélica se hacía difuso, pues las «parcialidades» y los pueblos llegaban a enfrentarse con fuerzas adversarias armados con arcos y flechas, e incluso con armas de fuego [89]. Solamente en una ocasión parece haberse transformado una de estas contiendas más o menos autorizadas en un ataque contra la autoridad establecida: la rebelión de Tekax. Pero lo más frecuente era que los macehuales borrachos desafiaran la autoridad de sus oficiales, o incluso del párroco, con actos de provocación individuales y más apacibles: una negativa a obedecer órdenes o un gesto insultante, actos que deben ser valorados en relación con el extremo respeto previsible en circunstancias normales. Que un macehual dejara de quitarse el sombrero al dirigirse a sus superiores era lo suficientemente serio como para ser azotado. Estas suspensiones periódicas de las normas no indican en absoluto que la sociedad se estuviera descomponiendo. Los carnavales y otras fiestas semejantes han llegado a ser considerados como rituales sumamente flexibles y ambiguos. Pueden ser utilizados no sólo para desafiar, sino también, y tal

fueron una ocasión idónea para que afloraran numerosos casos semejantes, todos ellos promovidos por los principales locales: véase Escribanía 318-A y 318-B, Visita que hizo... Flores de Aldana, 1666, piezas 1-143; Escribanía 318-A, cuad. 13, Averiguación... Fr. Luis de Cifuentes Sotomayor, 1669; Escribanía 317-A, cuad. 2, Autos por donde consta los repartimientos, 1670.

[87] AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610.

[88] La embriaguez ritual prehispánica vinculada con las celebraciones religiosas está bien atestiguada. Las pruebas sobre los combates simulados son mucho menos claras, pero Landa, *Relación*, 94, 144, 158, menciona danzas parecidas a batallas y danzas de guerreros que quizá fueran los antecedentes de los combates simulados coloniales, que Ciudad Real, *Relación* 2: 411-412, considera de origen prehispánico.

[89] Las batallas callejeras con naranjas y piedras durante Carnaval que AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610, califica de frecuentes, parecen estar a medio camino entre los combates simulados sumamente ritualizados descritos por Ciudad Real, *Relación* (1588) 2: 406, 411-412, 463, y los conflictos, más serios (y también descritos como frecuentes), contra los que tomó medidas el gobernador en AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 7. Véase Bricker, *Ritual Humour*, 84-126, sobre la guerra como motivo principal del carnaval de Chamula, en los altos de Chiapas, y 124-125 sobre los combates simulados (con excrementos de caballo) que entablaban antiguamente unos barrios contra otros.

vez más frecuentemente, para reafirmar y reforzar el orden establecido a través de inversiones simbólicas y mediante la canalización de la hostilidad hacia los seguros confines del ritual establecido [90]. Sin embargo, entre los mayas de la época colonial, el comportamiento festivo no se restringía tan sólo a los límites cronológicamente bien definidos de la fiesta. A decir de todos, uno de los contrastes más acusados entre la conducta indígena colonial y la prehispánica era que el consuelo del alcohol y el comportamiento indebido derivado de la embriaguez se desbordaron de los confines de la fiesta a la actividad cotidiana durante el resto del año.

Si hemos de dar crédito al testimonio de los párrocos, el alcoholismo era el mal más extendido en la sociedad maya de la época colonial y «madre de todos los vicios» a los que los mayas eran propensos. El alboroto, la pereza, el incesto, el concubinato, la tibieza religiosa, la desobediencia, la mentira: éstas y otras muchas enfermedades espirituales y sociales podían atribuirse a la embriaguez [91]. Aunque la idolatría también estaba incluida en la lista, el clero no se refería a la ingestión de *balche*, una bebida fabricada con miel y corteza fermentadas asociada a los ritos religiosos paganos, sino al licor de caña introducido por los españoles, una especie de ron sin refinar que hacía honor a su nombre de «aguardiente».

El aguardiente ejercía sobre los mayas una atracción dual. No sólo inducía un estado transitorio de nirvana en el cual las inquietudes, las penas y las represiones podían ser olvidadas, sino que también proporcionaba una excusa para ignorar las normas aun acordándose de ellas. Se podía ser castigado por embriaguez, pero el derecho penal español también permitía que fuera posible reclamar una responsabilidad atenuada para cualquier acto cometido en este estado. Según parte de los sacerdotes, los mayas solían utilizar la embriaguez como pretexto para la insolencia y la insubordinación, tanto hacia sus jefes como hacia sus señores españoles, y sabían fingir convincentemente los síntomas cuando

[90] Véanse, entre los diversos trabajos que se han publicado recientemente sobre el papel sociopolítico ambivalente del desorden y de las licencias rituales, Burke, *Popular Culture*, 199-204; Davis, *Society and Culture*, 97-123; Gluckman, *Rituals of Rebellion*, y Abner Cohen, «Drama and Politics» y «A Polyethnic London Carnival», que utiliza el modelo de la «joking relationship» colectiva.

[91] La mayoría de los informes parroquiales que hay en AA, Visitas pastorales 4-6, 1782-1784, se explayan con más o menos detalle sobre la frecuencia de la embriaguez entre los indígenas y los efectos especialmente perniciosos del «aguardiente». Véanse, especialmente, Becal, Bolonchenticul y Pich, 1782; Xcan, Chancenote, Nabalam, Telchac, Sisal de Valladolid, Tixcacaltuyu, Chunhuhub y Tixcacalcupul, 1784. Los convites y la ingestión ritual de bebidas relacionados con las fiestas religiosas serán analizados en el capítulo 11.

lo creían conveniente. Tal vez; pero también existen datos que nos llevan a preguntarnos cuántas veces era necesario fingir.

William Taylor, en su reciente estudio *Drinking, Homicide and Rebellion*, centrado en las tierras del altiplano del México colonial, sostiene que los españoles exageraban el problema de la embriaguez indígena al ser incapaces de distinguir entre el uso ritual y el mal social [92]. Sin duda, esto es cierto. Sin embargo, la exageración es una cosa y la invención es otra, y los datos que tenemos sobre el consumo indígena de aguardiente en el Yucatán colonial, indican que el problema existía realmente, tanto para los mayas como para los españoles.

Las autoridades españolas de Yucatán consideraban la bebida más como una causa que como un síntoma. Sabían que los mayas prehispánicos, al igual que los mexicas y otros grupos indígenas, habían sabido controlar el consumo de alcohol confinándolo a los acontecimientos rituales y a los enfermos y ancianos, es decir, a aquellos miembros de la sociedad a los que podían otorgárseles ciertas concesiones especiales porque, en cualquier caso, ya estaban incapacitados para contribuir con su trabajo y, desde luego, no eran excesivamente peligrosos para el orden político o social. Admitir que la embriaguez de los indígenas pudiera ser en parte fruto de los efectos social y culturalmente destructivos de la dominación colonial hubiera sido sumamente incómodo. Además, el negocio que suponía el suministro de bebida a los indígenas era demasiado lucrativo como para suprimirlo alegremente.

Las leyes que prohibían la venta de bebidas alcohólicas a los indígenas estaban entre las disposiciones más inútiles de la legislación colonial. En las primeras décadas de la conquista, los traficantes españoles obtuvieron ya buenos beneficios distribuyendo vino a la élite maya, pero cuando la producción de caña de azúcar posibilitó la fabricación del aguardiente, más fuerte y más barato, el consuelo de la bebida se hizo accesible para la mayoría de los mayas [93]. Más exactamente, para los

[92] Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion*, 68-72. Estoy de acuerdo con Taylor en que la ingestión de alcohol no es mera expresión de tensiones psíquicas y sociales, y mucho menos una de sus causas, como decidieron creer las autoridades españolas. También he encontrado pruebas de que la bebida era fundamentalmente una actividad social entre los indígenas del Yucatán colonial. Con todo, pienso que la desacralización parcial de la bebida, su expansión a la esfera de la vida cotidiana, a cualquier tipo de reunión, y su nueva vinculación con comportamientos antisociales *no sancionados* (particularmente entre los macehuales), tienen más importancia de la que les concede Taylor.

[93] «Visita de García de Palacio, 1583». Véase también AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610; México 3048, Autos sobre venta de vino a los indios, 1609, y Auto del Gobernador, 4 de enero de 1622; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 4. La primera queja que he podido encontrar sobre el aguardiente local en contra-

hombres, pues la intoxicación etílica era entonces, como ahora, un privilegio casi exclusivamente masculino. El aguardiente era una de las pocas aportaciones de la cultura material europea de la que los mayas quisieron hacer uso. Las razones de que no consiguieran fabricar su propia provisión de un artículo tan deseable todavía no están claras. Quizá nunca llegaron a dominar la técnica de la destilación de alcoholes. En cualquier caso, el control español del abastecimiento y la distribución fue simplemente otra fuente de desigualdad económica en la colonia.

Cuando en la segunda mitad del siglo XVIII se estableció el real estanco o monopolio de aguardiente en las colonias —una de las muchas estratagemas ideadas por los ministros de Carlos III para incrementar los ingresos de la Corona—, los incentivos que los funcionarios coloniales tenían para hacer la vista gorda a los excesos alcohólicos de los indígenas aumentaron. Sabían que gran parte de la producción acababa siendo vendida al por menor a los indígenas. Los españoles, por regla general, no bebían aguardiente, prefiriendo el vino y el brandy importados de Europa. Mestizos y mulatos constituían el resto de los clientes de dicho estanco, pero su escaso número no puede justificar del consumo de la mayor parte del aguardiente producido legalmente, y mucho menos el de la enorme cantidad de producción clandestina que escapaba al decomiso.

El estanco del aguardiente, como el del tabaco, era sumamente impopular y bastante fácil de burlar, lo que hace imposible calcular la cantidad de alcohol consumido durante este periodo. Las ventas oficiales en la provincia representan tan sólo una mínima parte. Esta ascendió a 147.883 frascos en 1780 [94], y una estimación conservadora de la producción de los alambiques ilegales triplicaría la cifra. Suponiendo que los mestizos y los pardos bebían en la misma proporción que los indígenas, y descontando a las mujeres, que no bebían, hallamos una media de consumo anual de 7,38 frascos de aguardiente por cada varón no blanco

posición con el vino importado está en AGI, México 1035, Fr. Joseph de Frías al Provincial, 15 de junio de 1700; a partir de entonces se convirtió en la principal preocupación de los españoles durante el resto de la época colonial; véase, ademas de la documentación citada en la nota 91, AGI, México 1037, Defensor de los naturales a la Corona, 15 de sep. de 1711; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770.

[94] AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781, contiene una estimación de las ventas del estanco junto con otra de la población en 1780. El número de varones no blancos que tenían más de siete años era de 60.130, y el número total, incluyendo españoles, era de 65.358. La afirmación de que los españoles no eran grandes consumidores de aguardiente está basada en el hecho de que en Mérida no se vendía más que una pequeña cantidad al por menor: sólo 8.700 «frascos» en los últimos seis meses de 1784 (AGI, México 3123, Cuentas del estanco de aguardiente, Mérida 1785).

de más de siete años. El frasco era un recipiente grande destinado generalmente a contener vino; era la medida habitual de venta al por mayor de vino y licores en la colonia, y probablemente equivalía a la cántara castellana, de cerca de dieciséis litros [95]. De ser esto cierto, entonces el consumo anual per cápita habría sido de 118,1 litros La cifra podría elevarse considerablemente si descontáramos a los jóvenes entre siete y dieciséis años (una distinción que no se hace en los censos) y a la parte no determinada de varones adultos abstemios (que existía), descendiendo a 108,6 litros si incluyéramos a los varones adultos españoles. Incluso teniendo en cuenta el hecho de que en Yucatán no se consumieron ni el pulque ni el mezcal, el consumo per cápita de al menos 108,6 litros de alcohol de caña de alta graduación al año parece constituir un problema social de considerables proporciones [96].

Charles Gibson concluye su monumental estudio acerca de los aztecas en la época colonial afirmando: «Si nuestras fuentes son dignas de crédito, hubo pocos pueblos en toda la historia de la humanidad más propensos al alcoholismo que los indígenas de la colonia española» [97]. Los mayas yucatecos parecen haber sido algo más moderados que los aztecas [98]. Posiblemente, esto fue así porque los mayas tenían otro re-

[95] No he podido encontrar ninguna referencia exacta a la capacidad de un «frasco» en el Yucatán colonial, aparte de que se trataba de una tinaja que equivalía a un «barril» (véase, por ejemplo, AA, Cuentas de fábrica, Libro de fábrica, Chancenote, 1796-1819, y AGN, AHH 78, núm. 5, Libro común de cargo de Real hacienda, Campeche, 1799). Sobre la «cántara», la medida corriente de venta al por mayor de vinos y licores en Castilla durante todo este periodo, véase Hamilton, *American Treasure*, 159-160, 171.

[96] Pensé que podría ser útil comparar a Yucatán con otra sociedad campesina supuestamente inclinada a la bebida bajo dominio extranjero, Irlanda, pero en ésta la producción de whisky clandestino estaba tan generalizada que las cifras que tenemos carecen de credibilidad (Connell, *Irish Peasant Society*, 1-50). Las cifras del consumo anual de alcohol en Inglaterra antes de la época de la abstinencia, en la década de 1820, que arrojan un promedio de 104,87 litros de cerveza y 5,13 litros de licores (Brian Harrison, *Drink and the Victorians*, 69), parecen bajas, pero es que están calculadas sobre el total de la población, sin distinción de edad ni sexo. Para México, véase la nota 98. Kula, *Economic Theory of the Feudal System*, con el que algunos estudiosos han encontrado paralelos en América Latina, no da cifras de consumo de alcohol per cápita en Polonia, pero muestra un incremento significativo en la proporción de los ingresos de la aristocracia terrateniente provenientes de la venta de alcohol al campesinado, y sugiere que ésta se convirtió en uno de los principales mecanismos de apropiación de la riqueza de éste (véanse pp. 75, 134-137).

[97] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 409.

[98] Scardaville, «Alcohol Abuse and Tavern Reform», nota 7, estima que el consumo per cápita de aguardiente en México oscilaba entre 11 y 18,5 litros anuales entre 1797 y 1804, basándose seguramente en las ventas oficiales y para el total de población con más de quince años (p. 645, nota 11). Si efectuamos estos cálculos según mi estimación para Yucatán de que el consumo real de aguardiente triplica el oficial (partiendo de las pruebas que el artículo proporciona sobre la intensa actividad de los contrabandistas de licores), y

medio para el descontento social más efectivo que la bebida y considerablemente menos peligroso que la hostilidad declarada. Siempre podían escapar.

Teniendo siempre la posibilidad de «luchar o huir» en cualquier situación de excesiva tensión, los macehuales normalmente estimarían más sencillo soslayarla. Esta proclividad puede ser extrapolada a cualquier tipo de conflicto que pudiera surgir en el interior de las comunidades (disputas personales con vecinos y parientes, así como quejas contra los oficiales de república). Quizá la imagen que tenemos de una comunidad colonial pacífica sea bastante exacta, debido a la válvula de escape que proporcionaba la sencilla opción de abandonar el pueblo cuando se presentaba algún problema. Recordemos los «reinos apacibles» de la Nueva Inglaterra colonial, en los cuales se conseguía la armonía mediante la exclusión de los inadaptados sociales [99]. Las acusaciones de brujería que, se ha dicho en alguna ocasión, constituyen un método idóneo para librarse de esta clase de personas o hacer frente a las tensiones sociales en comunidades pequeñas y poco sofisticadas [100], desempeñaban un papel irrelevante en las transacciones sociales mayas. Si existió la noción de maleficio en el Yucatán colonial, debió de ser introducida por los españoles y en todo caso no arraigó fuertemente entre los mayas. Los sacerdotes católicos, que conocían bien y toleraban las creencias mágicas de sus parroquianos, las consideraban «vanas observaciones y supersticiones», pero no destructivas socialmente [101].

La posibilidad de optar por la separación física siempre que los vínculos sociales se hacían demasiado onerosos tuvo como consecuencia que dichos vínculos fueran más laxos en Yucatán que en aquellas áreas en las que los desplazamientos eran más complicados, la subsistencia más compleja o el territorio estaba más poblado. Es posible que antes de la conquista española hubiera épocas en que la densidad de población fuera lo suficientemente alta en áreas lo suficientemente extensas como para

descontando a la mitad de la población como de sexo femenino, las cifras resultantes fluctúan entre 68 y 109 litros. Sigue siendo una proporción menor que la de Yucatán, pero falta sumarle 848,98 litros per cápita anuales de pulque.

[99] Véase Zuckerman, *Peaceable Kingdoms*.

[100] Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, y Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, son dos trabajos clásicos sobre este tema. Véase también Selby, *Zapotec Deviance*, que es un estudio moderno sobre un caso mesoamericano.

[101] AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770, sugiere que los mayas tomaron la idea de los españoles, que les acusaban frecuentemente de brujería. Véase también Cuentas de fábrica, Libro de fábrica, Chancenote, 1796-1819, Cura de Chancenote al Obispo, 1813, y AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813 (cura de Yaxcaba).

dejar a los miembros descontentos de las comunidades sin más opción que quedarse donde estaban. Este, ciertamente, no era el caso del Yucatán postclásico, y menos aún del de la época colonial. Las extensas zonas fronterizas, escasamente pobladas, y las grandes áreas de monte que se extendían entre muchos pueblos, ofrecían un amplio espacio disponible para los que decidían apartarse de la sociedad.

La comunidad maya tenía una marcada línea divisoria entre aquellos que tenían acceso al poder y a la riqueza, y aquellos que no lo tenían. Los españoles no fueron más responsables de su existencia que del tipo de entorno físico, que hacía que la separación fuera una respuesta fácil a cualquier fricción interna. Sin embargo, inconscientemente, estimularon estos procesos de separación al debilitar los frágiles lazos de reciprocidad que subyacían a la estructura corporativa de la familia y que eran los que proporcionaban al macehual ciertos beneficios en compensación a su sometimiento a las obligaciones sociales de la comunidad.

7. Movimientos de población: Los bordes deshilachados

Los mayas de la época colonial cambiaban su residencia con gran facilidad, y lo hacían a través de distancias tales que parecen más propias de norteamericanos del siglo XX viajando por las autopistas con sus caravanas, que de campesinos haciéndolo a pie. Los miembros de las sociedades agrarias premodernas han tenido mayor movilidad geográfica de la que tradicionalmente se les ha atribuido incluso antes de las migraciones a gran escala asociadas con la industrialización. Estamos tratando, pues, más con grados que con contrastes. Aun así, los mayas de las tierras bajas presentan un desasosiego excepcional para un pueblo definido como «sedentario».

Algo que llegarán a aceptar sin sorpresa los historiadores de la América colonial es que los indígenas no siempre estuvieron quietos en los pueblos donde los conquistadores los encontraron o los reasentaron más tarde. La tendencia de los indígenas a moverse se suele ver como una respuesta directa al dominio español, un fracaso de los mecanismos de control hispanos y un problema más o menos molesto para las autoridades coloniales. Fue también un signo de disolución social en las comunidades indígenas acostumbradas a la protección que el ámbito familiar les deparaba frente a la presión de la dominación extranjera.

He indicado anteriormente que la relación entre cohesión social y fenómenos de integración territorial podría verse más como proceso que como estado definitivo. Esos procesos pueden alcanzar el equilibrio en ciertos aspectos, pero son inestables en sí mismos, especialmente en un

medio abierto como el de las tierras bajas mayas. El modo de movilidad de la población durante la época colonial sugiere que existe entre los mayas una tendencia hacia la fragmentación física siempre que la médula de la cohesión social se debilita: cuando la agrupación y la servidumbre a una élite tienen una pobre contrapartida. Los acontecimientos coloniales, que tenemos bien documentados, pueden ayudar a interpretar ciclos anteriores de consolidación y disolución que no aparecen más que como sugerencias en el plano arqueológico.

Los movimientos pudieron ser graduales y no necesariamente resultado de un gran cataclismo. Se suele utilizar el término «colapso» para referirse al fin del periodo Clásico de la historia prehispánica, así como también para el final de la hegemonía de Mayapan en la época postclásica. Pero si la conducta de los mayas en la época colonial constituye un indicio útil, quizá la metáfora menos dramática, «desmoronamiento», fuera la apropiada: centros de población que son abandonados poco a poco. A veces la gente se trasladaba muy lejos, pero, a largo plazo, idéntica importancia demográfica cobró el lento goteo hacia las tierras circundantes, la huida de los mayas coloniales extramuros de los centros habitados.

Nunca sabremos la magnitud precisa del fenómeno. Sin embargo, reunida la información procedente de una gran variedad de fuentes, se observa que una gran proporción —más de un tercio— de la población indígena en Yucatán, en algún momento, vivió separada permanentemente de sus propios pueblos congregados como resultado de tres tipos distintos, aunque relacionados, de movimientos de población, que he denominado huida, deriva y dispersión [1]. Huida, como se explica en el capítulo 2, hace referencia a la marcha de los indígenas desde los dominios coloniales a través de la frontera en dirección al territorio sin pacificar; deriva hace referencia a las migraciones a otras comunidades dentro del área que se encuentra bajo una dominación española más o menos efectiva, y dispersión indica la creación de asentamientos satélites por población derivada de un pueblo matriz nucleado o congregado. Ninguna de las tres modalidades constituyó un ejemplo de emigración masiva, aunque sí su conjunto. Sin embargo, aunque desordenados e insignificantes considerados de forma individual, el efecto acumulativo de estos tres tipos de movimiento sobre los sistemas sociales mayas fue profundo.

[1] He ampliado y revisado aquí un estudio anterior sobre los movimientos de población en Farriss, «Nucleation versus dispersal».

Deriva

Una gran parte, quizá la mayor, de los mayas que dejaron sus comunidades no optaron por huir de la dominación colonial; simplemente se trasladaron a otras comunidades dentro de la zona pacificada. Estos movimientos mucho más conservadores dentro del mismo universo comparativo parecen tan sin objeto que justifican la denominación de «deriva». Se cuentan entre los fenómenos más engañosos de la historia colonial maya. ¿Por qué la gente hacía el esfuerzo de desarraigarse para trasladarse de una comunidad a otra, siendo la nueva en lo esencial una copia exacta de la que dejaron atrás, ofreciendo la misma forma de vida, los mismos derechos y las mismas obligaciones? ¿Qué ganaba o, al menos, qué esperaba ganar la gente con tal movimiento?

El fenómeno de deriva se revela en censos que distinguen entre «naturales», o gente nacida en el distrito, y «forasteros» (o a veces el término maya *nachilcahob*) [2]. Además, muchos de los registros parroquiales existentes indican el origen de los padres, las parejas casadas y padrinos, de tal manera que es posible en muchos casos trazar las pautas verdaderas de la migracion. La proporción de los recién llegados varía considerablemente a través del tiempo y de parroquia a parroquia. En un censo de finales del siglo XVII las cifras oscilan entre el 0 y el 35 por 100 del total de la población de las parroquias [3]. Un estudio reciente de cuatro parroquias (Uman, Conkal, Tixkokob y Sotuta) para fines de la época colonial revela una oscilación desde el 22,1 por 100 para Sotuta en 1720 hasta el 76,6 por 100 para Uman a principios del siglo XIX [4]. Más investigaciones en los registros parroquiales que se conservan y censos recientemente descubiertos y todavía por descubrir pueden revelar que los datos ahora disponibles son bastante excepcionales. Salvo esa improbable revelación, nos encontramos frente a un índice de migración

[2] AGI, Contaduría 920, Matrícula de los pueblos, 1688 (curatos seculares); México 1039, Testimonio de las certificaciones dadas, 1721 (doctrinas franciscanas); México 3047, Estado general de todos los indios tributarios, 10 de feb. de 1774. Véase también México 1037, Auto del Gobernador, 6 de marzo de 1710.

[3] AGI, Contaduría 920, Matrículas de los pueblos, 1688 (que en ocasiones menciona el lugar de origen de los forasteros).

[4] Robinson, «Indian Migration», 11, cuadro 2. Véase también Gosner, «Uman Parish», 5, cuadro 1. Un censo del año 1783 (AGI, México 3139, Estado del número de mantas..., 14 de julio de 1786) arroja las proporciones siguientes de tributarios varones que eran forasteros: partido de Campeche, 37,2 por 100 (sobre un total de 10.230); Mérida, 48,3 por 100 (de un total de 7.467); Valladolid, 46 por 100 (de un total de 6.171); la Costa, 42,6 por 100 (de un total de 6.263); Beneficios, 21,1 por 100 (de un total de 8.948); la Sierra, 39 por 100 (de un total de 10.585).

interna de comunidad a comunidad que es considerablemente más alto que la norma general para México colonial [5]. A pesar de las abundantes lagunas que existen en los registros, podemos medir este fenómeno con un grado de seguridad no igualado por nuestra capacidad de explicarlo.

Es difícil detectar modalidades significativas en el laberinto de caminos entrecruzados dejado por los emigrantes. Uno de los principales obstáculos para encontrar una explicación satisfactoria a los movimientos es que tendemos a verlos como una acción autónoma, cuando realmente necesitamos descomponerlos en tres acciones separadas, o alternativas, que a veces responden a motivos distintos. Estas alternativas son: abandonar el hogar, no retornar e instalarse en otra parte.

Las migraciones a larga distancia no siempre, ni siquiera normalmente, mantuvieron un flujo continuo. Su causa inmediata fue a menudo una crisis concreta, tal como una hambruna, enfermedades epidémicas o alguna conmoción política. Cualquiera de estas causas forzaba a la gente a dispersarse y en la época colonial podía despoblar casi entero el pueblo afectado de un día para otro [6]. Tales éxodos masivos fueron, comúnmente, sólo temporales. La gente podía acampar cerca de sus milpas o en los alrededores de algún cenote próximo; llegado el momento, el párroco o uno de los oficiales de república los reunía y trataba de persuadirlos para que volvieran, ofreciendo garantías de que los víveres eran suficientes, que la epidemia cesó o que se había concedido el perdón. La gente que, disgustada, partía por segunda vez cuando las promesas resultaban falsas, como sucedía con frecuencia, se convertían en refugiados permanentes, como habían hecho otros ya de entrada, trasladándose más lejos. Los supervivientes alcanzaban finalmente otra comunidad en la zona pacificada o atravesaban la frontera para unirse a refugiados de crisis anteriores.

Estas crisis, naturales o culturales, constituían motivos para abandonar la casa, pero la anomalía original no explica por qué la gente no regresaba a sus pueblos natales una vez que las cosas habían retornado a la normalidad, ni por qué decidieron instalarse donde lo hicieron. Ciertos aspectos de la geografía nos permiten vislumbrar los propósitos de lo que en otras circunstancias parecería un movimiento puramente arbitrario. Se aprecia una doble corriente entre el centro (no el centro geo-

[5] Robinson, «Indian Migration», 7: «Las cifras usuales de matrimonios exógamos en el México colonial oscilan entre el 15 y el 20 por 100».

[6] Sobre la huida masiva debida a epidemias, hambrunas, disturbios políticos y vejaciones, véase, además del capítulo 2, notas 17, 61 y 68, AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774; Cuentas del curato de Mama, 1795-1800, y Cuentas del curato de Chancenote, 1796-1816.

gráfico de la península, sino el centro económico, político y demográfico del noroeste) y la periferia. El flujo hacia la periferia oriental introduce un nuevo quebradero de cabeza, pues se da una llamativa contradicción entre la decadencia gradual de esta región y el hecho de que sus pueblos registran a veces las mayores proporciones de inmigrantes de toda la colonia [7].

La región de Valladolid, a pesar de haber sido el granero de Yucatán antes de la conquista, sufrió una caída demográfica especialmente severa durante la época colonial [8]. Más exactamente, el declive fue tanto absoluto como relativo en comparación con los partidos del centro y noroeste (la Costa, Beneficios Bajos, la Sierra y Camino Real), que gozaron de un relativo auge pero que contaron con la misma, o a veces menor, proporción de «forasteros». Si, como se cree, la malaria y la fiebre amarilla fueron introducidas desde Africa después de la conquista, la tasa de mortalidad allí debió de ser considerablemente más alta que en las zonas más secas, aunque menos fértiles, que circundan Mérida. Pero quizá la causa principal de la aparente contradicción entre afluencia de población y caída demográfica se deba a la proximidad de la costa oriental, zona de refugio. Gran parte de la población que llegó desde el interior a los pueblos situados a lo largo de esta frontera volvió a marcharse de nuevo. Estos pueblos llegaron a ser estaciones de paso para muchos emigrantes, quienes, junto con alguno de los naturales de la región, a veces cruzaban hacia el área catalogada oficial y engañosamente como «despoblado» en los mapas coloniales [9]. Un movimiento similar se produjo a lo largo de toda la extensión meridional de esta frontera colonial desde Bacalar a Chicbul [10]. No sabemos si las zonas de refugio eran desde el primer

[7] Véase nota 2.

[8] Sobre el primer declive y despoblación de la región costera oriental, véase Roys, Scholes y Adams, «Report and Census», y Miller y Farriss, «Religious Syncretism», 224-229. Sobre el aislamiento y la decadencia económica de Valladolid y la región oriental de Yucatán en general, véase AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781, que contiene informes económicos de cada partido; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a José de Gálvez, julio de 1784 y 11 de dic. de 1785; Asuntos pendientes 2, Juan Esteban Rejón a Provisor, 1795; Cofradías e imposiciones, Descripción en que manifiesta el estado de las fincas, 1800. Los ingresos por alcabala en Valladolid en 1766 ascendieron a un total de 122 pesos y 6 reales, y en Mérida a 2.620 pesos (AGN, AHH 2132, Libro manual de cargo y data, 1766). Para comparar los cambios de población indígena en las parroquias de la colonia entre 1582 y 1813, véase Cook y Borah, *Essays* 2: 108-111, cuadro 1.14.

[9] AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Nabalam, 1784; AGN, Historia 534, Gobernador de Presidio a Gobernador de Yucatán, 31 de agosto de 1785.

[10] Sobre el papel de los pueblos fronterizos como polos de atracción y vía de escape

momento el destino de los emigrantes o si la gente simplemente se movía hacia la periferia, donde el control español era más débil, y luego se veían atraídos por la mayor libertad existente en el otro lado. En cualquier caso, los emigrantes, al cruzar la frontera, desaparecían de los censos coloniales como si de hecho hubiesen muerto.

La corriente en dirección opuesta, hacia el centro económico y político de la colonia, presenta sus propios problemas particulares. Marta Hunt, en su estudio sobre Yucatán en el sigo XVII, aprecia un doble patrón migratorio: españoles y «castas» que salen de los centros urbanos e indígenas que entran en ellos desde las áreas rurales. Según su modelo, estos últimos penetraban en dos etapas, primero desde zonas remotas a parroquias cercanas a las poblaciones, especialmente la ciudad de Mérida, y desde aquí a los barrios extramuros [11]. Información reciente ha complicado mucho este cuadro. Junto al movimiento indígena hacia y al interior de los barrios, se descubre otro, considerable, de salida y alejamiento, e incluso movimientos que evitaban y sorteaban la ciudad [12]. A pesar de esto, hubo una acumulación de población en las cercanías de Mérida y Campeche, a lo largo del Camino Real y en el eje Mérida-Izamal, a expensas de otras regiones [13].

Los motivos de esta concentración son menos obvios a primera vista que los del flujo hacia la periferia. Los españoles, con sus onerosas exigencias, estaban concentrados en el noroeste, y los mayas, como era de esperar, se apartaban de esa región. A pesar de todo, los españoles, que exacerbaban y a veces provocaban muchas de las dificultades de la vida en los pueblos, podían también ser percibidos como proveedores de cierta seguridad, resultando así tan atractivos como repulsivos. Si un indígena deseaba abandonar su tipo de vida tradicional y no solamente su pueblo de origen, podía pedir su vinculación a un español —o incluso a un mestizo o mulato próspero— como criado. En el polo opuesto de

para los refugiados procedentes del norte, véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 20; AA, Arreglos parroquiales 1, Autos sobre permuta de curatos de Valladolid y Hopelchen, 1783; Visitas pastorales 3 (Chicbul, 1781) y 5 (Ichmul, 1784); Oficios y decretos 4, Visitador del Petén a Obispo, 19 de feb. de 1782; Documentos del Petén, Fr. Francisco Sánchez a Provincial, 16 de oct. de 1799; Oficios y decretos 5, Gobernador a Obispo, 20 de marzo de 1805.

[11] Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 225-227, 237.

[12] Robinson, «Indian Migration», 18-20. Véase además AGI, México 3139, Reglamento provisional para el cobro de tributos, 28 de junio de 1786, que trata la migración de los residentes de barrio a los «pueblos internos de la provincia».

[13] Cook y Borah, *Essays* 2: 108-111, cuadro 1.14. Para más información sobre los datos del censo, véase AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774; AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781; AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784; Estadística, Censos parroquiales, 1802-1806 (sintetizados en el apéndice 1), y AEY, Censos y padrones 1, núms. 2-11, 1811.

la huida, esta táctica proporcionaba medios diferentes para escapar de las cargas que pesaban sobre la comunidad y que estimulaban a otros a atravesar las fronteras coloniales.

Al convertirse en criado, el indígena cambiaba la existencia relativamente libre, pero precaria, de un macehual por la seguridad de una dependencia total. Su amo se convertía en responsable legal tanto de sus obligaciones tributarias como de su mantenimiento, en reciprocidad del derecho exclusivo sobre su trabajo. Consuetudinariamente, cuando no por ley, el amo asumía además las deudas que el criado pudiera haber contraído previamente, y los indígenas tenían, por tanto, la posibilidad de «huir o venderse de criados para pagar sus tributos» [14]. En las casas de los centros urbanos, el medio principal de reclutamiento fue el «servicio personal», mucho más molesto tanto para el amo como para el semanero que las tandas agrícolas. Los españoles prefirieron siempre trabajadores permanentes, sobre todo tratándose de sirvientes domésticos. Si ya era bastante malo hallar que la cuadrilla destinada a desyerbar los campos andaba escasa de gente en algún momento, infinitamente peor resultaba encontrarse sin tortillas o sin fuego porque no hubiera semaneros de Acanceh o Conkal (o de cualquier otro poblado de donde procedieran los trabajadores) para realizar esa labor. Por su parte, los mayas tenían especial antipatía al trabajo en los centros urbanos debido a los muchos trastornos que les ocasionaba. Como formaban parte de las tandas mujeres casadas, se producían dolorosas y molestas separaciones o, más frecuentemente, el desplazamiento temporal de la familia completa, lo que constituía una doble tarea para el marido: la suya propia y otra añadida cuando acompañaba a su esposa [15]. Los alicientes de abandonar la casa definitivamente para convertirse en criado se hacen comprensibles cuando pensamos que la alternativa era ir caminando hasta Mérida varias veces al año con una prole de niños pequeños a remolque y con la milpa, el solar y el telar —de los que dependían la subsistencia y la posibilidad de hacer frente a los tributos— desatendidos entre tanto.

[14] AA, *Vistas pastorales* 4, *informes* parroquiales, Teabo y Pich, 1784. La causa del adelanto de dinero y bienes (principalmente aguardiente) a los indígenas parece haber sido sobre todo forzar la producción de bienes del repartimiento, antes que el reclutamiento de criados; véase AGI, México 361, Ordenanzas de Esquivel, 1666, núm. 33; México 1037, Defensor y Procurador de indios a la Corona, 15 de sep. de 1711; AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, Testimonio de D. Juan Cipriano Pacheco; Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Oxkutzcab, 1782, y material citado a propósito de la venta de vino y aguardiente en el capítulo 6, notas 91 y 93.

[15] AGI, México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril de 1722, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770; AGN, Historia 498, Expediente... escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de Naturales, 20 de dic. de 1791. Véase, además, sobre el servicio personal urbano, capítulo 3, nota 62.

El reclutamiento de criados puede así justificar gran parte de la emigración a los centros urbanos desde las zonas generales de captación de servicio personal, pero necesitamos todavía explicar el movimiento *dentro* de estas áreas. Una de las razones principales fue el hambre. Durante las épocas de escasez de alimentos, los indígenas acudían en tropel a Mérida y Campeche y sus áreas circundantes en busca de alimentos [16]. Sabían que todo el grano disponible solía ser concentrado en las alhóndigas y almacenes particulares de las grandes poblaciones. No podían permitirse pagar los precios que les exigían, pero sí pedir limosna llenando las calles y plazas de las ciudades españolas en espera de caridad, como hicieron en el centro de México en las épocas de escasez [17]. No sabemos hasta qué punto consiguieron abastecerse en comparación con los que optaron por el recurso más tradicional de recolectar alimentos silvestres en el monte. Lo que aquí importa es que muchos mayas habían llegado a ver a los españoles como una fuente de socorro, y los que sobrevivían en los centros urbanos debían de hacerlo gracias a la ayuda española. No sorprende, por tanto, que las autoridades no tuvieran éxito al tratar de persuadirlos para que retornaran a sus pueblos una vez que el hambre había pasado. Esto se aprecia claramente al comparar las cifras de población locales antes y después de la hambruna de 1769-1774. Las pérdidas más elevadas se sufrieron en el Yucatán oriental: Espita, por ejemplo, perdió el 74,8 por 100 de su población indígena, y Chemax el 71,1 por 100. En el corredor Campeche-Mérida, el porcentaje de despoblación global fue mucho menor, disminuyendo aún más hacia los centros urbanos, donde se registró cierto aumento de la población. Hecelchakan perdió el 14,7 por 100 y Becal el 7,3 por 100, mientras que el barrio de San Román de Campeche aumentó el 3,3 por 100 y el barrio de Santa Ana de Mérida registró el asombroso incremento de 30,7 por 100 en una época en que la pérdida global de población indígena para toda la colonia fue del 34 por 100 [18].

[16] AGI, México 3057, cuads. 1 y 2, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, y cuad. 3, *Testimonio del informe sobre la mortandad de tributarios*; AA, Oficios y decretos 5, Gobernador a Obispo, 12 de sep. de 1804; Oficios y decretos 7, Gobernador a Obispo, 20 de julio de 1810.

[17] Florescano, *Precios del maíz*, 147-148, 155-158.

[18] Para cifras de población, véase AGI, México 3057, Estado general de todos los tributarios, 18 de feb. de 1774. Sobre las dificultades para conseguir que los refugiados regresaran a sus pueblos, véase el material citado en la nota 16 *supra*.

El alejamiento del centro colonial, y en particular de los españoles, respondió a la misma búsqueda de socorro, ya fuera temporal o a largo plazo. La elección final de uno de los dos movimientos probablemente se vio influida por el cálculo individual de si las posibilidades de supervivencia dependían más de la proximidad o lejanía de los señores coloniales, quienes detentaban el control de una proporción cada vez mayor de los recursos de la región. Toda elección, y por ende todas las migraciones, reflejaban una adhesión poco decidida a la comunidad de origen de cada quien.

Las migraciones se debieron, en gran medida y en primera instancia, a las repetidas crisis que forzaban a tanta gente a abandonar sus lugares de origen. A intervalos se unía a los refugiados un número indeterminado de otros emigrantes ahuyentados a su vez por la acumulación de pequeñas desgracias. El peso general de la vida colonial ayuda a explicar por qué algunos indígenas trataban de refugiarse en las ciudades o cruzar las fronteras. No proporcionan un motivo claro para explicar este vagabundeo entre comunidades en torno a la península, esta especie de juego caprichoso que al final dejaba a la gente en tan malas condiciones como las que sufrían al principio. Si decidían permanecer dentro del mismo universo maya colonial, ¿por qué trasladarse de Yobain a Sotuta, por ejemplo, antes que permanecer en el ambiente familiar y con los parientes y amigos de la propia comunidad o retornar a ellos? El sentimiento de los vínculos regionales y comunales no era asunto, indudablemente, que fuera indiferente para los mayas; con todo, estaban dispuestos a cortar estos lazos de forma permanente, sin que el beneficio personal fuera perceptible.

Podemos desechar la idea de que existiera una regla de exogamia de comunidad para explicar las migraciones. Aun cuando los mayas hubieran tenido tal norma, que no tuvieron [19], no habrían necesitado atravesar toda la península para encontrar una pareja aceptable. Se puede eliminar también el motivo del anhelo de tierras. En tiempos recientes la emigración rural, incluso en Latinoamérica, es a menudo un mecanismo de control del exceso de población. Pero esto no es aplicable al Yucatán colonial. Las migraciones continuaron tanto en épocas de recesión demográfica, especialmente en ocasiones de agudo descenso a causa del hambre y las epidemias, como en épocas de aumento de población;

[19] Encomenderos y curas fueron acusados de desalentar los matrimonios fuera de la comunidad por miedo a perder tributarios, pero no hay indicios de que estuvieran contraviniendo una regla general: AGI, Indiferente 1373, Obispo a Consejo de Indias, s.f. (*ca.* 1580); Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; AA, Oficios y decretos 5, Exp. sobre esponsales, Cuzama, 1805.

y la gente se dirigió tanto a las parroquias más densamente pobladas como a los partidos donde la tierra era más abundante. Los pueblos de la región noroccidental, cada vez más saturada a finales de la época colonial, no hicieron ningún esfuerzo —cuando menos, efectivo— por cerrar sus puertas a los recién llegados.

La migración en el Yucatán colonial parece haber sido un medio de escape, siquiera temporal y parcial, de esas presiones de la vida comunal que intensificaba más el declive que el exceso de población. Las demandas de los españoles podían hacerse intolerables cuando los tributos y las prestaciones de trabajo comunal eran aumentadas arbitrariamente por funcionarios corruptos o no se amoldaban a las pérdidas de población. Las deudas se acumulaban, ya fuera por la existencia de tributos atrasados, por los préstamos de dinero, o por ambas causas. Para los menos dispuestos a aventurarse en las zonas sin someter del Petén o a convertirse en criados, una solución era trasladarse a otra comunidad. Desarraigados primero quizá por algún desastre fortuito, descubrían que su nueva ubicación les ofrecía una esperanza. En una nueva comunidad sus deudas serían desconocidas o ignoradas, y, como nuevos contribuyentes a las obligaciones impositivas locales y mano de obra de refresco, eran bienvenidos sin que mediaran preguntas embarazosas [20].

El mismo tipo de migración interna desestructurada tuvo lugar en los altiplanos de Perú y México por razones similares, aunque en México a una escala considerablemente menor [21]. En Perú los estímulos para cambiar de residencia fueron muy fuertes, ya que los forasteros quedaban exentos permanentemente del sistema de trabajo obligatorio que fue tal vez el más oneroso en las colonias españolas. En Yucatán, sin embargo, no obtenían dispensa laboral ni de las usuales obligaciones tributarias. De este modo, nunca escapaban de las cargas de la dominación colonial

[20] Para las quejas acerca del problema de las deudas dejadas por los huidos y la dificultad de averiguar su paradero, véase AGI, México 1035, Gobernador a la Corona, 20 de agosto de 1700; México 1039, Obispo a la Corona, 6 de abril 1722; México 1020, Gobernador a la Audiencia, 1 de feb. de 1723; México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745; AA, Visitas pastorales 1-6 (muchas quejas presentadas por curas y oficiales de república, 1775-1785); Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774, e Informe parroquial, Muna, 15 de oct. de 1800; Asuntos pendientes 3, Cura de Homun a Obispo, 30 de marzo de 1818.

[21] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule,* 149-150. Sobre las migraciones indígenas en Perú y en el Alto Perú, véase Spalding, «Indian rural society», 90-95; Klein, «The State and the Labor Market», y, especialmente, Sánchez Albornoz, *El indio en el Alto Perú,* que amplía y apoya el anterior argumento de Rowe, «Incas under Spanish Colonial Administration», 175, 180-181, que vincula el reclutamiento para el trabajo en las haciendas con la exención de la mita entre los forasteros. Véase también Mörner, *Perfil de la sociedad rural,* 49-55.

ni evitaban la acumulación de nuevas deudas, pero podían, con un poco de suerte, olvidar los antiguos compromisos y comenzar desde cero.

Si el *batab* de un emigrante o cualquier otro acreedor daba con su paradero, el fugitivo tenía que responsabilizarse de las deudas que había dejado atrás. A juzgar por las quejas sobre la proporción de los tributos atrasados, obvenciones y adelantos sin recaudar, y la dificultad de localizar a vagabundos que no pagaban sus impuestos, es evidente que había muchas probabilidades de zafarse de las viejas obligaciones [22]. Cambiar de residencia, pues, fue el equivalente para un maya colonial de una declaración de bancarrota, o, mejor aún, de poner tierra por medio entre él y el alguacil. Esto explica el hecho de que si la gente se trasladaba, lo hiciera a otro partido totalmente distinto donde no se pudiera averiguar su paradero [23].

Las razones que regían la elección de nuevos asentamientos son todavía oscuras. Un análisis más atento de los registros parroquiales tal vez nos permitiera descubrir que hay vínculos distintivos familiares o locales: los mayas seguían a sus parientes, amigos o vecinos, como han hecho los emigrantes de todo el mundo, aunque los grupos emparentados de un mismo pueblo emigraran probablemente todos juntos antes que por separado y sucesivamente [24]. Aparte del generalizado movimiento bidireccional de entrada y salida del centro colonial, tenemos todavía que encontrar alguna norma más abarcadora para el fenómeno de deriva. No parece haber más explicación para la elección del nuevo hogar que la distancia respecto a los acreedores y la posible presencia de parientes.

[22] La política real respecto a estas migraciones fue incoherente y equívoca. Durante los siglos XVI y XVII los oficiales reales procuraron evitar los cambios de residencia y obligar a los dirigentes indígenas a averiguar el origen de los forasteros, teniendo, no obstante, un éxito muy limitado, mientras que la Corona reconocía a los indígenas el derecho de vivir donde quisieran en tanto pagaran sus impuestos; AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 28 de abril de 1584; México 361, Auto del Gobernador, 7 de sep. de 1663, y Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666; Cogolludo, Lib. 10, cap. 7; AGI, Escribanía 318-A y 318-B, *Visita que hizo...* Flores de Aldana, 1666, 143 piezas; Real Cédula, 14 de julio de 1693, citada en García Bernal, *Yucatán,* 399. Aunque la Corona se desdijo en 1731 (AGI, México 3052, Real Cédula al Gobernador y Obispo, 1 de julio de 1731, inserta en la Cédula de 5 de julio de 1761), las autoridades civiles indígenas llegaron a ser cada vez más tolerantes con los forasteros, oponiéndose a su repatriación a menos que los emigrantes tuvieran pendientes deudas sustanciales o trataran de evadir las obligaciones de la comunidad amparándose en el estatus de forasteros: AGI, México 1037, Auto del Gobernador, 6 de marzo de 1710; México 1035, Gobernador a la Audiencia, 1 de feb. de 1723; AA, Oficios y decretos 3, Exp. sobre indios huidos de Sahcabchen y Champoton, 1782.

[23] Robinson, «Indian Migrations», 11. Véase además AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737 (los indígenas «huidos a los curatos 30 ó 40 leguas más allá»), y BN, Archivo Franciscano 55, núm. 1150, Discurso sobre la constitución de Yucatán, 1766. Los lugares de origen de los forasteros se registran en algunas de las matrículas de 1688, AGI, Contaduría 920.

[24] Robinson, «Indian Migrations», 20, da algunos ejemplos de estos grupos familiares en Tixkokob. Las listas de huidos (por ejemplo, AGI, Escribanía 318-A, Averiguación... Fr. Luis de Cifuentes, 1669), así como la evidencia que se desprende de los registros parroquiales (en AGA) de la migración de padres e hijos en más de un cambio de residencia, sugieren que la norma fue el traslado de todo el grupo familiar, excepto en los casos menos comunes en que los hombres decidían abandonar a sus esposas e hijos.

Dispersión

La dispersión, un movimiento más ordenado y predecible que el anterior, constituía un ejemplo palpable de la disolución de los vínculos sociales y un serio desafío a la política de congregación seguida por los primeros misioneros.

Pese a las numerosas quejas de los encomenderos sobre los efectos perjudiciales del sistema de congregaciones, en cierto modo puede verse como un mecanismo para reforzar los lazos políticos y sociales existentes, al menos en el plano regional, al agrupar a la población dispersa en rancherías aisladas y aglutinar pequeños pueblos en unidades mayores. Sin embargo, el sistema consistió en una creación forzada de núcleos que obedecía a criterios y motivos ajenos por completo a la sociedad indígena. La cuestión no radicaba en si la congregación era buena o mala, sino en si duraría, y no fue así. Los españoles impusieron un grado de integración territorial sin el consiguiente nivel de cohesión social para sostenerla. Consiguientemente, la integración territorial no se mantuvo y comenzó un lento proceso de fragmentación. Los frailes, que se veían a sí mismos como pastores que vigilaban su grey indígena, pasaban lo suyo para evitar que sus ovejas erraran ni en cuerpo ni en alma.

No sabemos con exactitud cuándo los mayas comenzaron a presentar resistencia al sistema de congregaciones. La documentación para el periodo que siguió a éstas es escasa, pero para la década de 1580 sabemos que el proceso estaba ya en marcha [25]. Los indígenas se desplazaban hacia el monte, donde se establecían de nuevo en pequeños asentamientos, que con el tiempo pasaron a denominarse «ranchos», dependientes

[25] Las objeciones a estos primeros asentamientos clandestinos están consignadas en AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 28 de abril de 1584, y Provincial franciscano a la Audiencia, 5 de mayo de 1606; Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584, núm. 17; México 369, Obispo a la Corona, 10 de dic. de 1604, 12 de julio y 12 de dic. de 1607. Véase además México 361, Gobernador a la Corona, 27 de oct. de 1663, donde se defiende la necesidad de una nueva congregación.

en lo administrativo del pueblo de origen aunque separados físicamente de él. Al finalizar la época colonial, algunos de estos ranchos se habían convertido en pueblos independientes, incluso en cabeceras de nuevas parroquias, generando a su vez asentamientos satélites [26].

En un principio, los frailes habían fusionado unos 400 pueblos independientes en 170 pueblos congregados; más tarde este número se redujo aún más con el reasentamiento de 23 pueblos [27]. A principios del siglo XIX se había incrementado hasta 224 [28]. El cambio más notable en la distribución de la población lo constituyó la proliferación de comunidades satélites, unas 900 hacia 1700, aumentado a más de 1.500 con el transcurso del siglo [29]. Los asentamientos variaban mucho en cuanto a tamaño; la gran mayoría tenía menos de 50 habitantes y muchos no albergaban más que a unas pocas familias, mientras que otros superan los 1.000 individuos, rivalizando con el pueblo de tipo medio.

---

[26] Un ejemplo bien documentado fue Xcupilcacab, inscrita primero como un rancho con 108 indígenas (AA, Estadística, Relación jurada, Hopelchen, 1774), luego con 168 indígenas (AA, Visitas pastorales 4, Censo parroquial, Hopelchen, 1782), elevada al estatus de visita con 888 indios y 48 pardos (AA, Estadística, Censo parroquial, Hopelchen, 5 de marzo de 1806), y ya con cuatro ranchos satélites hacia 1811 (AEY, Censos y padrones, 1, *núm.* 4, Relación de las haciendas y ranchos, Camino Real Alto, 1811). Para la historia del antiguo rancho Abala, que llegó a ser cabecera de su propia parroquia, véase AEY, Tierras 1, núm. 20, Pleito entre el rancho San Antonio Buluch..., 1764-1825; sobre Pocboch, véase AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Calotmul, 1784; sobre Pich, AA, Arreglos parroquiales 1, Traslación y erección de cabecera de curato, 1779-1780. Para otros ejemplos, compárense *las listas de pueblos en* AGI, Contaduría 920, Matrículas, 1688 (curatos seculares); México 1035, Matrícula y razón individual, 28 de junio de 1700 (doctrinas franciscanas); BL, Add. Mss. 17569, Visita pastoral (informe), 1755-1757; AA, Visitas pastorales 3-6, Censos parroquiales, 1782-1784; AGI, México 3139, Pueblos anexos a cada curato, 14 de junio de 1786; AA, Estadística, Censos parroquiales, 1798-1828.

[27] Compárese DHY 2: 55-56, Memoria de los conventos, *vicarías y pueblos, 1582, con* las listas de cabeceras y visitas en Cogolludo, Lib. 4, caps. 19 y 20 (década de 1650).

[28] AA, Estadística, Censos parroquiales, 1802-1806. Estas cifras sólo hacen referencia a las comunidades separadas geográficamente y no a los barrios satélites de Mérida, Campeche y Valladolid, considerando como unidad todas las divisiones de los pueblos congregados (parcialidades), aun cuando conservaran estructuras administrativas independientes. Los registros seculares del siglo XVII tienden a inscribir un número engañosamente grande de pueblos (por ejemplo, AGI, México 158, Abogado de indios a la Corona, 28 de julio de 1668, que da una cifra de 270 «pueblos»), mencionados no como entidades geográficas *independientes, sino como* unidades administrativas. En cambio, las cifras de finales de la época colonial igualarían o excederían a las del momento posterior a la conquista, que contemplaban 400 pueblos, si contáramos las haciendas con una población lo suficientemente grande como para haber alcanzado autonomía administrativa, siempre y cuando no fueran propiedades privadas.

[29] AGI, México 1037, Gobernador a *la Corona, 15 de sep. de 1711.* Las cifras para principios del siglo XIX se derivan primordialmente de AA, Estadística, Censos parroquiales, 1802-1828, y AEY, Censos y padrones 1, Relaciones de haciendas, estancias y ranchos, 1811.

A comienzos del siglo XVIII los asentamientos satélites albergaban ya a una tercera parte de la población indígena de Yucatán, proporción que se mantiene a lo largo del siglo siguiente [30], mientras que las cifras absolutas se multiplicaron por algo más de dos junto con el total de la población indígena. La enorme variación que se aprecia entre las parroquias a fines de la época colonial (véase apéndice 1) puede deberse, en principio, a la diferente cantidad de territorio que cada una poseía. Por ejemplo, la parroquia de Halacho, en la que sólo el 13 por 100 de la *población* vivía fuera de los pueblos, sencillamente tenía muchas menos tierras y muchísimos menos asentamientos satélites que la vecina Uman, donde el 69 por 100 de la población vivía dispersa.

La dispersión, durante la época colonial, siguió dos planos —lineal o *circular— dependiendo de si el* pueblo matriz se encontraba en una frontera abierta y en expansión o estaba rodeado por otras comunidades ya establecidas. Las variaciones en ambos planos para el Yucatán oriental se describen en la literatura etnográfica. En la época colonial, los pueblos fronterizos *siguen un proceso muy similar* al *de fundación y* asentamiento que describen Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas para el pueblo de Chan Kom a principios de este siglo [31]. La frontera colonial más dinámica estaba localizada al este y sur de Campeche, donde los pueblos se dispersaban hacia el «despoblado» y *creaban archipiélagos de* ranchos dependientes, que se convertían en pueblos que a su vez producían sus propios ranchos avanzados, llevando la colonización aún más lejos [32].

Mucho más común fue el proceso descrito por William Sanders para la región de Valladolid, en la que los nuevos asentamientos se reproducían con rapidez de un modo más o menos circular en torno a la comunidad matriz [33]. Durante la colonia, se extendieron en un radio que oscilaba entre un cuarto de legua y cinco leguas (de 1 a 20 kilómetros).

---

[30] AGI, México 1038, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711: 33.774 sobre un total de población indígena de catorce años en adelante (35,5 por 100) residente en «las estancias, milpas, sitios y ranchos». El gobernador anterior informaba que la mitad de la población indígena se hallaba dispersa, pero no proporcionaba cifras (México 1035, Gobernador a la Corona, 15 de junio de 1700). Los censos parroquiales de 1802-1806, resumidos en el *apéndice 1, dan una cifra* de 35,9 *por* 100 viviendo en asentamientos dispersos. Véase nota 56 para un análisis de los datos acerca de la distribución de la población.

[31] Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 22-30.

[32] Véase, por ejemplo, AA, Arreglos parroquiales 1, Traslación y erección de cabecera de curato del pueblo de Pich, 1779-1789. Otras parroquias que se expandieron fueron Hopelchen, Bolonchenticul, Seyba, Sahcabchen y Chicbul (*de la que se formó Sabancuy*, que llegó a ser finalmente una parroquia independiente).

[33] Sanders, «Cultural Ecology», 103-108, y «Settlement Patterns», 76-80.

El alcance de la dispersión se vio condicionado por los lindes de los pueblos adyacentes. En tiempos recientes, son los límites de los ejidos de los pueblos los que marcan los términos municipales. Como he dicho, no hubo espacios vacíos, tierras sin dueño, en el Yucatán controlado por los españoles; todo terreno sin dueño que se encontrara bajo la jurisdicción de una república de indios era considerado, en cierto modo, como sus ejidos. La gente podía introducirse en el terreno de la comunidad vecina, hacer la milpa, pero, salvo raras excepciones, no podía asentarse allí de forma definitiva [34].

El proceso de dispersión trastocó el programa de congregaciones de los frailes, pero no perturbó ni la clasificación jerárquica de localidades que habían establecido (o confirmado) gracias a la organización de las parroquias, ni los límites jurisdiccionales de los pueblos, excepto cuando los ranchos se extendían en territorios libres fronterizos. En muchos casos el modo de asentamiento original literalmente se reprodujo, a través del establecimiento de ranchos en los emplazamientos de antiguos pueblos que habían sido reubicados. Excepto por estos emplazamientos, que oficialmente se habían reconstituido en sus emplazamientos originales, no tenemos forma de saber si la elección se hacía en función de los lugares más idóneos para los asentamientos o si tenían influencia sobre la decisión la nostalgia y los derechos anteriores a la tierra [35].

A la inversa de los pueblos que regresaban a sus emplazamientos originarios, los ranchos continuaban subordinados a los pueblos matrices sin que importara su tamaño o la distancia que los separara de ellos. Sus habitantes figuran en las listas municipales de tributarios y en los registros parroquiales; estaban sujetos a la autoridad del *batab* y a la de los funcionarios electos, y de alguna manera eran considerados miembros

[34] El único caso acerca del cual he encontrado referencia específica es un rancho de la parroquia de Uayma, poblado por un grupo del barrio de San Juan, Valladolid (AA, Oficios y decretos 6, Cura de Uayma a Obispo, 20 de nov. de 1807). Pero hay otras referencias generales a gente de otras parroquias que formaban ranchos clandestinos similares; en una región poco poblada, la motivación era intentar evadir las obligaciones de la comunidad más que el ansia de tierra.

[35] La mayor parte de los sitios consignados en los primeros documentos después de la conquista (véase capítulo 5, nota 41) que parecen desaparecer —con o sin constancia de su reubicación en un pueblo congregado— y de los que Roys en su *Political Geography* no encuentra referencia hasta finales del siglo XIX, pueden encontrarse mencionados como ranchos o estancias en los censos de finales de la colonia. Un ejemplo con documentación aclaratoria es Cumpich, mencionado en la tasación de 1549 (AGI, Guatemala 128) como Yxconpiche y «desaparecido» hasta 1861 (Roys, *Political Geography*, 24) pero repoblado, en realidad, como rancho de Hecelchakan en algún momento de la década de 1780 en un lugar en el que los indígenas recordaban había existido un pueblo; véase AA, Asuntos terminados 9, Causa entre don Juan Zervera y los indios del rancho Cumpich, 1804.

plenos de la república de indios. Si un rancho crecía lo suficiente, podía pedir a las autoridades coloniales su constitución legal como república independiente, con su propia iglesia y un cuerpo de oficiales sancionado por el gobernador español. Pero ni siquiera entonces los vínculos con la comunidad matriz se rompían completamente, puesto que, como visita, el nuevo pueblo conservaba una cierta dependencia de la cabecera parroquial. Otros asentamientos menos florecientes persistían como apéndices totalmente subordinados o desaparecían después de algún tiempo, siendo sus poblaciones absorbidas por los pueblos nucleados o nuevas rancherías. Los residentes de una ranchería satélite podían sentir un cierto orgullo cívico por el desarrollo de su asentamiento y la obtención de un estatus independiente como pueblo nuevo. Pero, de algún modo, este logro anulaba las grandes ventajas que la dispersión ofrecía, una relativa libertad frente a las presiones físicas y sociales propias de los emplazamientos nucleados.

El fácil acceso a los terrenos de milpa fue seguramente el mayor incentivo para el resurgimiento del modelo de asentamiento disperso durante la época colonial. Se ha sugerido que los mayas «regresaron al monte» después de la congregación, a causa de la «dificultad que entraña mantener a comunidades grandes con una agricultura de tala y quema» [36]. Conviene no confundir preferencia con necesidad. Cualquiera que sea la máxima densidad de población que la agricultura de milpa sea capaz de sustentar en Yucatán, el programa de congregación no creó ningún emplazamiento que llegara siquiera a acercársele. Si bien menos en número, los pueblos congregados no fueron mayores que muchos de los asentamientos protohistóricos: sencillamente el sistema redistribuía una población que había descendido drásticamente —y que continuaba haciéndolo— desde el primer contacto. A excepción de algunas ciudades costeras que contaban también con la pesca, los centros anteriores a la conquista habían subsistido principalmente con la producción de la milpa, complementada con la horticultura intensiva en los pueblos mismos [37].

[36] Sanders, «Cultural Ecology», 93.

[37] La información sobre los sistemas agrícolas prehispánicos es muy escasa y se limita, en las fuentes publicadas, primordialmente a las referencias sueltas de Landa *(Relación*, 64, 87, 97), aunque los documentos inéditos españoles de la conquista (por ejemplo, AGI, Justicia 300, Residencia Montejo, 1549) proporcionarían probablemente fragmentos adicionales. Si bien Hellmuth «Cholti-Lacandon [Chiapas] and Petén Ytzá Agriculture») y Freidel («Lowland Maya Political Economy») han sugerido que la conquista motivó el abandono de la agricultura intensiva *a gran escala*, las pruebas relacionadas con la existencia de estos sistemas son, cuando menos, equívocas. De hecho, es totalmente consecuente con la evidencia colonial de una combinación de milpas y horticultura intensiva en los solares extendidos de los pueblos y alrededor de los cenotes y aguadas, proporcionando

Los pueblos congregados, además, eran considerablemente menores que los posteriores *pueblos coloniales* que siguieron siendo mantenidos con las mismas técnicas. Al comparar un censo de 1579 con los de principios del sigo XIX, encontramos que en el primer caso ninguna población superaba los dos mil habitantes [38], mientras que en el segundo aparecen 22 pueblos de entre dos mil y cuatro mil habitantes y 8 de entre cuatro mil y quince mil, además de los dos centros urbanos de Mérida y Campeche (véase apéndice 1).

Los mayas no huyeron de los pueblos constituidos a raíz de la congregación de forma inmediata; se fueron poco a poco e independientemente de las tendencias demográficas generales. Y dejaron los pueblos no porque no pudieran subsistir en ellos, sino porque podían subsistir más cómodamente fuera de ellos. Aunque los pueblos no padecieron escasez real de tierras durante la mayor parte de la época colonial, la agricultura itinerante, por su propia naturaleza, produjo la disminucion de campos de barbecho en los alrededores de los centros de población. Si, como las autoridades coloniales calculaban, una familia nuclear necesita como mínimo por término medio para ser autosuficiente doce hectáreas de tierra con un ciclo de quince años, la densidad de población no tenía que elevarse mucho para que se experimentaran inconvenientes y aprietos. Hasta qué punto se soportará una densidad mayor que la mencionada de una familia por cada doce hectáreas dependerá de la firmeza de las fuerzas integradoras de la comunidad. Si éstas son débiles se producirá la dispersión aun cuando, como sucedió durante un siglo y medio después de la conquista, la población esté experimentando un agudo descenso.

El problema de la incomodidad, o lo que William Skinner ha denominado la «fricción de la distancia» («friction of distance») [39], debe ser visto por consiguiente como algo relativo. Cuanto más fuertes fueran los vínculos sociales que ligaban a un milpero a su comunidad, más distancia estaría dispuesto a recorrer o tiempo a emplear para desplazarse hasta su milpa. La distancia y el tiempo eran virtualmente equivalentes en toda la península, ya que el territorio era uniforme y el trayecto se hacía a pie por los senderos que aún hoy conectan los pueblos con las lejanas milpas. Pero el tiempo o la distancia críticos, el punto que hacía decidirse

la milpa rotatoria la mayor parte del suministro alimenticio; véase capítulo 4, notas 30 y 31, y capítulo 6, nota 42; AGI, México 369, Obispo a la Corona, 10 de dic. de 1604, 12 de julio y 12 de dic. de 1607; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 20.

[38] Cook y Borah, *Essays* 2: 56-60 (de RY).

[39] Skinner, «Marketing and Social Structure», 11.

al milpero a dejar el pueblo, no pueden reducirse a ninguna fórmula general.

El mismo movimiento pudo realizarse en dos etapas. Como todavía ocurre en muchos lugares de las tierras bajas, los hombres construirían «champas» o chozas rudimentarias en las milpas alejadas, permanecerían allí toda la semana durante las épocas en que el trabajo era más intenso —tala, siembra y desyerba— y regresarían a casa solamente los domingos para la misa obligatoria. En algún momento, posiblemente cuando se cansaran de preparar su propia comida (los hombres mayas saben perfectamente elaborar sus tortillas con la masa de maíz que llevan a las milpas, pero no les gusta hacerlo) y lavar su ropa, llevarían a toda la familia —especialmente a la esposa con el metate y el comal— a la milpa. Para algunos este traslado se convirtió en permanente y el emplazamiento de la nueva casa se convirtió en el núcleo de un nuevo asentamiento satélite [40].

El proceso de dispersión en Yucatán durante la colonia rara vez fue resultado de la acción de un solo individuo o de una única familia nuclear que viviera en total aislamiento. El punto en que terminaba la dispersión y comenzaba la asociación parece haber sido generalmente la agrupación de varias familias nucleares, o de una de tales familias con algunos adultos, usualmente hermanos, hijos mayores u otros varones del patrilinaje que cultivaban milpas comunes o adyacentes. En otras palabras, el grupo de una misma milpa que formaba la unidad básica de producción de alimentos constituía el núcleo de un nuevo poblado [41].

A pesar de la gran diferencia en el entorno, la región andina experimentó un proceso de dispersión relativamente similar al yucateco, que acabó con un sistema de reasentamiento llevado a cabo en la década de 1580 bajo el mandato del virrey Francisco de Toledo. En los Andes, la

[40] Entre las muchas quejas acerca de la preferencia de los indígenas por vivir en sus milpas y milperías y el problema de las largas estancias que acaban convirtiéndose en residencia permanente en estos lugares, véase, además del material citado en la nota 25, Sánchez de Aguilar, *Informe*, 38, 178-180; AGI, México 369, Obispo a la Corona, 24 de feb. de 1643 y 14 de sep. de 1665; Cogolludo, Lib. 9, cap. 1; AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Mani, 1784; Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Chunhuhub, 1784, y otros informes parroquiales de esta compilación; Oficios y decretos 4, Obispo a curas y doctrineros, 5 de agosto de 1786; AGI, México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a Diputación Provincial, 1 de marzo de 1814. Sanders, «Cultural Ecology», 107, y «Settlement Patterns», 79, describe el proceso gradual en la región de Valladolid a mediados de este siglo.

[41] Además del material del capítulo 4, nota 46, véanse los censos casa por casa de las parroquias de Telchac (1805), Chancenote (1805 y 1806) y Kikil (1803), y Razón individual... rancho Yaxlac, Uayma, 1807, todo en AA, Estadística.

nucleación forzosa no chocó con un sistema de campos rotativos para el cultivo del maíz, pero sí con la compleja estructura socioeconómica desarrollada para explotar la diversidad de entornos de la región —lo que John Murra ha denominado sistema de organización comunal de «archipiélago»—. Los reasentamientos andinos reunían grupos cuyo único nexo lo constituía la contigüidad de sus territorios, mientras que separaban comunidades tradicionalmente constituidas en «islas» [42]. Fue ésta, por tanto, una creación mucho más artificial de lo que lo fueron los pueblos congregados yucatecos, donde la identidad social parece haberse basado principalmente en el concepto de territorialidad y donde la compresión de subunidades en grandes conjuntos no quebró fronteras sociopolíticas ya existentes.

Los indígenas de Perú comenzaron a restablecer sus modelos tradicionales de asentamiento, que a menudo se asemejaban a las dispersas rancherías mesoamericanas, casi en el mismo momento en que se los trasladó forzosamente, y muchos de los pueblos se vieron reducidos a «ficciones administrativas» con un escaso número de residentes permanentes [43]. La dispersión en este caso, como en el proceso similar acaecido en Yucatán, tampoco puede atribuirse a una mayor presión sobre la tierra. La población indígena sufrió en Perú un agudo descenso también precisamente en el momento en que la gente era trasladada. En realidad fue una reafirmación de las normas imperantes para la explotación del entorno parecida a la que motivó a los mayas coloniales, a pesar de que las normas y el entorno en sí fueran diferentes.

En Yucatán el modo de producción de alimentos creó, sencillamente, una preferencia por el asentamiento disperso, preferencia que podía permanecer más o menos latente en función del equilibrio de las fuerzas sociales que mantenían unidas a las comunidades o, a la inversa, de las cargas y molestias de la vida comunal. Uno de los aspectos de la vida de pueblo más enojosos para los indígenas en todo el Imperio español era la presencia de españoles y «vecinos» en los pueblos. No existen pruebas en Yucatán que hagan pensar que los decretos reales que prohibían a los vecinos vivir en pueblos indígenas se aplicaran alguna vez. La idea que se vislumbra tras la política segregacionista de la Corona, una forma benévola de *apartheid*, es la de ofrecer a los indígenas una protección frente a lo que se consideraba contacto moralmente contaminante de las castas (e incluso de los españoles, cuya conducta no era precisamente la mejor propaganda del cristianismo) y por supuesto fren-

[42] Spalding, «Indian Rural Society», 65-67. Véase además Murra, «El control vertical», sobre el sistema de organización comunal de «archipiélago».

[43] Spalding, «Indian Rural Society», 86-90, 95.





9. *Dos fases del asentamiento disperso: arriba, champa temporal en una milpa; el cultivo de bananos y palmeras sugiere una inclinación a residir en el lugar durante un prolongado periodo de tiempo. Abajo, rancho; la construcción de caña y hoja de palma es típica de la mayoría de las casas mayas ajenas a grandes poblaciones.* (Fotos de Arthur G. Miller.)

te a los malos tratos que parecían ser consecuencia inevitable de las relaciones entre indígenas y vecinos [44].

La mejor protección para los indígenas en Yucatán la constituyó la preferencia de los españoles por otras colonias y por los centros urbanos. No obstante, españoles, mulatos y mestizos acabaron extendiéndose, si bien sin mucha consistencia, a numerosos rincones de la colonia, y los mayas tuvieron todas las razones del mundo para considerar a estos intrusos como un completo fastidio [45]. Por humilde que fuera su condición social, la mayor parte de los vecinos se consideraba con derecho a la deferencia, a la comida y al transporte de los indígenas. Los españoles siempre lo conseguían; las castas solían correr distinta suerte en función de si trabajaban para los españoles o lo hacían por cuenta propia. Se ha sugerido que en la región de Chorti en Tabasco, donde los ladinos vivían en los centros de población mientras que los indígenas lo hacían en rancherías, éstos lo hicieron así para escapar de aquéllos [46]. En Yucatán el modo de dispersión no tuvo un estricta correlación con la presencia de vecinos. Los pueblos puramente mayas originaban tantas rancherías como aquellos con población mixta. Y mientras que los asentamientos dispersos eran establecidos en primera instancia por indígenas, al cabo de algún tiempo poseían residentes vecinos. Así pues, escapar de estas gentes, suponiendo que esto fuera lo que produjo la dispersión, era en el mejor de los casos tan sólo un remedio temporal.

El único medio para escapar por completo de vecinos era atravesar la frontera. Sin embargo, otros rasgos opresivos de la vida del pueblo podían eludirse en cierta forma trasladándose a los asentamientos satélites. Como señalé anteriormente, estos asentamientos permanecían bajo la jurisdicción del pueblo matriz, sujetos a las mismas normas y obligaciones. En teoría no había distinción entre los que vivían en rancherías dependientes y quienes lo hacían en los pueblos. De hecho, muchos censos se elaboraban agrupando a gente que se suponía pertenecía tanto física como jurídicamente a la misma comunidad. Pero el hecho de la

[44] Véase Mörner, *La corona española y los foráneos,* sobre la política de segregación en la colonia.

[45] Sobre los esfuerzos por controlar los abusos limitando el número de moradores vecinos en los pueblos, véase AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; México 3048, Auto del Gobernador, 13 de junio de 1604; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666. Véase, además, AGI, México 1037, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711, y México 1035, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723, para relatos de las diversas formas en que los residentes vecinos hostigaban y explotaban a los indígenas y propuestas para que se obligara a todos los vecinos a salir de los pueblos.

[46] Eva Hunt y Nash, «Local and Territorial Units», 259.

separación física diluyó de forma inevitable la eficacia de la autoridad tanto de los párrocos como de los oficiales de república.

Qué grado de libertad obtenían los residentes en rancherías es difícil saberlo con certeza. Los testimonios proceden en su mayor parte del clero y sus opiniones difieren bastante. En algunos documentos se insiste en que los habitantes de las rancherías cumplían sus obligaciones cristianas tan bien como podían hacerlo los que residían en los pueblos [47]. Un obispo conocido por sus muchas excentridades apoyaba de hecho la dispersión diciendo que se incrementaría la producción agrícola [48]. En una serie de textos de los primeros años de la década de 1780 la opinión del clero parroquial se divide por igual entre los que no expresan preocupación por los efectos de la dispersión, aquellos que se quejan levemente por el ejercicio de su ministerio sobre poblaciones dispersas y aquellos, especialmente los franciscanos, que lamentan con lujo de detalles y con vehemencia la depravación moral y espiritual en que estaban cayendo los mayas como consecuencia de los asentamientos dispersos [49]. No podría encontrarse mejor ejemplo de la dificultad que entraña reconstruir la vida de los mayas durante la época colonial a partir de las palabras de sus señores extranjeros.

Sin duda la vigilancia eclesiástica fue menos rigurosa en las rancherías que en los pueblos, incluso cuando estos últimos no tenían sacerdote permanente. En los pueblos el clero obligaba a los mayas a romper las grandes unidades residenciales de familia extensa y a agrupar sus casas unas junto a otras, así como a construirlas con las puertas orientadas hacia la calle —contrariamente a la costumbre de abrirlas hacia los patios interiores—, pues suponía que así sería más difícil ocultar una conducta pecaminosa. En las rancherías podían reagruparse bajo un mismo techo y construir las casas a su gusto. Además, la distancia respecto de la comunidad matriz se convirtió a menudo en un retorno hacia el modelo más informal y disperso de agrupación de casas anterior a la política de congregación [50]. En estas circunstancias, el residente designado representante sacerdotal en la ranchería (el fiscal) poca oportunidad más tenía de vigilar la moral local (suponiendo que quisiera hacerlo) que el propio cura, quien como mucho podía visitar el asentamiento durante la gira de inspección parroquial prescrita dos veces al año [51].

[47] AGI, México 3017, Representación de Andrés Montero, 6 de julio de 1763; AA, Asuntos terminados, Feliciano de Meneses al Obispo, 25 de oct. de 1804.

[48] Relatado en AGI, México 3139, Contador real a la Corona, 28 de feb. de 1787.

[49] AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784.

[50] AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Teabo, 1782; Visitas pastorales 5, Informes parroquiales, Oxkutzcab, 1782, Tizimin, 1784.

[51] Para muestras de la incuria del clero a la hora de visitar los asentamientos dispersos,

Ciertos sacerdotes creían que sólo una minoría de los indígenas llegaba a aprender las nociones elementales de la doctrina cristiana necesarias para la salvación. Las rancherías estaban a menudo demasiado lejos para obligar a la gente a asistir a la misa dominical en los pueblos. Solían hacerlo por turnos, una mitad un domingo y la otra el siguiente, cuando no se fingían enfermos y desaparecían durante largos periodos de tiempo. El fiscal era el encargado de enseñar a los niños la doctrina y por lo general era tan ignorante y se encontraba tan confundido como sus pupilos. Muchos morían sin recibir el viático y gran cantidad de almas infantiles se veían condenadas al limbo, ya que los fiscales y comadronas eran incapaces de memorizar la fórmula apropiada para administrar el bautismo en tales emergencias.

Asimismo, ciertos curas vieron en cada ranchería una Sodoma y Gomorra en miniatura, donde la gente se entregaba al incesto, el concubinato, el intercambio de mujeres, la embriaguez, la idolatría y otras «abominaciones» a las que se suponía que los mayas eran proclives aun estando bajo la mirada vigilante de sus guardianes espirituales [52]. Es difícil precisar cuántas de estas ideas procedían de lo que los sacerdotes escuchaban de los mayas en la confesión anual obligatoria y cuántas fueron fruto de su portentosa imaginación. Que el vicio y el pecado no pudieran ser objeto de control en los ranchos es incuestionable, pero la prueba de su existencia es asunto más discutible. Lo que inquietaba a los eclesiásticos españoles era precisamente la libertad que la residencia dispersa proveía, además de lo que los mayas decidieran hacer con ella.

La relevancia moral que los primeros misioneros atribuyeron a la división entre pueblo y monte continuó moldeando las actitudes de sus sucesores a lo largo de toda la época colonial. Incluso los españoles que reconocían un vínculo entre técnicas locales de producción de alimentos y la propensión del pueblo maya a dispersarse por el monte veían esta preferencia con intranquilidad, aun reconociendo las ventajas de tal práctica para el campesino [53]. Para algunos significaba la subversión de la

véase, por ejemplo, AA, Vistas pastorales 1, Visitas a Seyba, Sahcabchen, Chicbul, Valladolid, Bolonchenticul y Campeche, 1755-1757.

[52] Los relatos más pintorescos de la vida en los ranchos se hallan en los informes parroquiales en AA, Visitas pastorales 3 (Ticul y Mani, 1782), 4 (Teabo y Oxkutzcab, 1784) y 5 (Tizimin, Calotmul, Telchac y Kikil, 1784). Para otros informes eclesiásticos acerca del daño moral del hábitat disperso, véase nota 40 y IY, Constituciones sinodales, 1722; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737.

[53] AGI, México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a la Diputación Provincial, 1 de marzo de 1814. Véase, además, México 3139, Contador real a la Corona, 28 de feb. de 1787, y AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Parecer del Defensor de naturales, 20 de dic. de 1791.

«buena policía»; para otros, especialmente el clero, el monte representaba una amenaza para el cristianismo, un lugar en el que los mayas podían volver al paganismo y al estado salvaje, condiciones que el clero había llegado a ver como sinónimas [54].

El abandono de los pueblos nucleados llegó a ser uno de los problemas más graves en el siglo XVIII. El proceso había comenzado mucho antes, en las décadas que siguieron a las congregaciones, pero tanto la Iglesia como el Estado habían centrado su atención en el problema más amenazador de la huida a las zonas de refugio. A fines del siglo XVII, la atención se desplazó a las zonas pacificadas, donde cada vez más y más habitantes descontentos, que anteriormente podían haber huido a través de las fronteras coloniales, estaban optando por la forma modificada de apostasía que representaba el asentamiento disperso. El clero, sin embargo, no consiguió obtener contra la dispersión el mismo apoyo secular que contra la huida. La Corona no estaba dispuesta a respaldar un nuevo programa de congregaciones, una vez que el primero ya hacía tiempo que había contribuido tanto a los fines de la evangelización como a la consolidación de la conquista militar. Los oficiales de república apoyaron de vez en cuando el reasentamiento basándose en que los indígenas dispersos evitaban con más facilidad tanto los tributos como las tandas de trabajo e incluso, después de la revuelta de Jacinto Canek, en que planteaban una seria amenaza para la seguridad de la colonia [55]. Pero sus esfuerzos fueron vanos, ya que la mayoría de los pobladores españoles se encontraban del lado de los indígenas, en una extraña confluencia de intereses. Los primeros encomenderos se opusieron con fuerza a las primeras congregaciones y sus sucesores, los dueños de las haciendas (la mayoría de los cuales eran también encomenderos), contribuyeron a subvertirlas.

La hacienda como asentamiento satélite

La primera etapa de desarrollo de la hacienda (o «estancia», como en su origen se la denominó) en Yucatán formó parte del proceso de

[54] AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Mani, 1782 (los indígenas de los ranchos son «montarraces»); Informe parroquial, Ticul, 1782 (los indígenas «viven una vida salvaje»); Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Oxkutzcab, 1782 (en los ranchos «vive la mayor parte de los indios entre bestias en un estado de rusticidad»).

[55] AGI, México 3017, Gobernador interino a Julián de Arriaga, 20 de agosto de 1763. Véase, además, México 361, Gobernador a la Corona, 27 de oct. de 1663; México 1037, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711; México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787.

dispersión que se produjo en los espacios vacíos que quedaron entre los pueblos congregados. De hecho, los censos y otros documentos coloniales que se refieren a la distribución de la población no suelen distinguir entre residentes de rancherías independientes y moradores de las haciendas privadas [56]. Para el clero parroquial que elaboraba los censos, el interés primordial no era tanto la propiedad de las fincas como los modelos de asentamiento: es decir, cuántos de sus feligreses vivían en los pueblos constituidos («bajo de campana»), y cuántos en el territorio circundante («fuera de campana»). Por frustrante que resulte esta falta de claridad para el historiador que pretende trazar el desarrollo de las haciendas, ésta es reflejo de una realidad social. Durante la mayor parte de la época colonial —esto es, hasta el florecimiento de la agricultura comercial a fines del siglo XVIII—, la distinción entre hacienda y ranchería careció también relativamente de sentido desde el punto de vista de los residentes indígenas y sus comunidades matrices.

Los mayas vivían en las estancias en la misma forma en que lo hacían en los ranchos o rancherías. Se instalaban en ellas con la misma libertad y eran igualmente libres para marcharse. Durante mucho tiempo se pensó que el reclutamiento de mano de obra rural en la América colonial se basaba de una u otra forma en la coerción abierta. De acuerdo con la visión tradicional, las levas de trabajo obligatorio de la primera época dieron paso a una mano de obra residente y permanente atrapada en un sistema de peonaje por deudas del que no tenían escapatoria. Charles Gibson y otros estudiosos han comenzado a limpiar en parte la «mala reputación» de las haciendas coloniales a partir de evidencias que demuestran que las deudas y el peonaje no siempre eran sinónimos [57]. Se diría que, más que los hacendados, eran los trabajadores los que solían salir ganando en estas transacciones. Exigían crédito como una de las contrapartidas del empleo y tenían libertad para marchar en busca de mejores condiciones siempre que (cierto es que era una estipulación clave) la demanda de mano de obra rural excedía la oferta. La coerción que existía era en gran parte indirecta: en forma de una tributación que hacía depender a los indígenas de un ingreso en efectivo, y a través de la expansión física de las haciendas, que dejó a muchos indígenas y castas sin tierra. Aun sin proveer grandes anticipos, la hacienda ofrecía cierta seguridad en lo tocante a las obligaciones tributarias y a la subsistencia diaria que la vida en los pueblos no proporcionaba.

En Yucatán, los incentivos para trasladarse a las haciendas fueron mucho más sutiles. De hecho, a primera vista parecen no existir. Durante la mayor parte de la época colonial los indígenas no padecieron ninguna escasez de tierras que los indujera a ir a las estancias y éstas no proporcionaban crédito ni ninguna otra clase de seguridad financiera a nadie, salvo a un puñado de residentes, los vaqueros y mayorales asalariados, que eran los únicos que tenían estatus de criados y los únicos cuyas obligaciones tributarias asumían los dueños.

Los criados eran especialistas muy considerados que podían pedir anticipos del sueldo como un privilegio de su oficio. No encuentro datos que me hagan pensar que las deudas fueran utilizadas para impedir que

[56] Las categorías usadas siguen siendo muy ambiguas, aun cuando el clero parezca establecer distinciones. Hacienda, estancia, sitio y rancho, cuando no eran meramente intercambiables, como en algunos documentos, eran a veces designaciones puramente funcionales que denotaban el tipo de actividad desarrollada en el asentamiento antes que el estatus o la propiedad, en ocasiones categorías flexibles con significados distintos en las diversas parroquias o dentro de una misma parroquia en los diversos censos, y a veces términos genéricos muy difusos que hacían referencia, por sí solos, o en combinación, a casi todos los tipos de asentamiento disperso (excepto en el caso de las estancias, que nunca he visto mencionadas más que cuando se refieren a explotaciones ganaderas). Patch, «Colonial Regime», 250-251, cuadro 4.6, divide a la población indígena rural en dos grupos, los que viven en propiedades españolas, y los que lo hacen en pueblos y rancherías, basándose en datos procedentes de los censos parroquiales, 1782-1785 y 1803 (AA, Visitas pastorales). Philip Thompson, «Tekanto», 24-30, cuadros 1.2-1.5, distingue entre pueblo, hacienda-estancia, sitio y rancho, basándose en el mismo conjunto de documentos. No obstante, la confusión en la nomenclatura hace una división muy incierta entre ranchería y propiedad (aparte del hecho de que los indígenas y sus comunidades también tenían propiedades), excepto en los raros censos que proporcionan datos sobre dueños de propiedad, además de sobre la población, de los asentamientos individuales (pero véase nota 65 sobre las falsas haciendas españolas). En vista del desarrollo tanto del número como del tamaño de las propiedades españolas (véase capítulo 12) en la segunda mitad del siglo XVIII, es probable que sus residentes llegaran a representar la mayor parte de la población dispersa por la época de la independencia, al menos en la región central (pero véase Maxcanu en 1828, con el 15 por 100 de toda la población indígena en rancherías y sólo el 4 por 100 en propiedades españolas, según el censo parroquial en AA, Estadística). Con todo, no estoy segura de que se pueda establecer una correcta división fundándose en los datos disponibles actualmente y, por tanto, he agrupado a todos los residentes dispersos en la estimación de 35,9 por 100 para los años de 1802-1806 (véase apéndice 1).

[57] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 255-256. Aunque el debate sobre las deudas y el peonaje continúa, la evidencia se inclina a favor de la opinión que mantiene que, por regla general, las propiedades pudieron reclutar trabajadores permanentes o temporeros sin coerción directa, bien por la escasez de alternativas para la población rural, bien porque las propiedades ofrecían la posibilidad de liberarse de las obligaciones de la comunidad, o crédito, o una mezcla de ambos incentivos, y que el peonaje por deudas quedó restringido principalmente a áreas con escasa mano de obra. Entre los muchos estudios recientes sobre la cuestión del reclutamiento de mano de obra rural, véase Bauer, «Rural Workers in Spanish America», para un análisis general; Konrad, *A Jesuit Hacienda;* Brading, *Haciendas and Ranchos,* y Tutino, «Life and Labor on North Mexican Haciendas», sobre Nueva España, y Klein, «The State and the Labor Market», y Mörner, *Perfil de la sociedad rural,* sobre Perú.

los criados se trasladaran a otra estancia (excepto tal vez en el caso de que fueran los dueños los que *les* debieran atrasos)[58]. Era más probable que los propietarios perdonaran la totalidad o parte de las deudas acumuladas en sus testamentos, como una forma de recompensar a los que les habían servido largo tiempo[59]. Así pues, las pruebas que tenemos para Yucatán apoyan las conclusiones revisadas provenientes de otras áreas y que muestran que el crédito funcionó más como un estímulo que como una trampa. Además, esto vale únicamente para una pequeña porción de la mano de obra.

La mayor parte de las personas que residían en las haciendas no eran asalariados. Eran agricultores que tenían sus tierras en arriendo, como fue norma común en las haciendas de toda la América española, con una gran variedad de denominaciones locales (en Yucatán, «luneros»). Lo que distinguía al sistema yucateco de las economías agrarias más desarrolladas era la suma libertad y suavidad de condiciones de la residencia en las haciendas. En la medida en que eran primordialmente estancias ganaderas, la demanda de trabajadores residentes era baja, demasiado baja para que los dueños quisieran despilfarrar siquiera algún dinero en anticipos; asimismo, se resistían con vehemencia a cualquier tentativa orientada a que pagaran los impuestos de sus luneros[60]. Con todo, los luneros eran bienvenidos. No interferían en las labores básicas de la estancia, la tierra era abundante y el cuidado de proteger las milpas del

[58] AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Nabalam, 1784. Véase, por ejemplo, Asuntos terminados 2, Concurso de acreedores contra los bienes de D. Esteban Pérez, 1773, que revela una deuda de los vaqueros por valor de 59 pesos contra la cantidad de 318 pesos que se les adeudaba en concepto de jornales atrasados. Un obispo afirmaba que los propietarios perdían mucho dinero por los adelantos a crédito, ya que los indígenas desaparecían sin pagar sus deudas (AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737).

[59] Una cláusula frecuente en los testamentos conservados en los archivos archidiocesanos (sin duda podrían encontrarse muchos más ejemplos en los registros notariales): por ejemplo, AA, Asuntos terminados 2, Concurso de acreedores, D. Esteban Pérez, 1773; Capellanías 1, Testamento de D. Manuel de Palma, 10 de agosto de 1784; Obras pías, Testamento de D. Simón del Canto, 21 de feb. de 1801, y de D.ª María Josefa Pérez Vergara, 20 de abril de 1802. Véase, además, AEY, Tierras 1, núm. 12, Testamento de José Tadeo de Quijano y Zetina, 20 de junio de 1809. Las propiedades de cofradía también adelantaban dinero a vaqueros y mayorales, pero trataban de reducir las deudas por medio de descuentos periódicos en los salarios (véase, por ejemplo, AA, Libros de cofradía, Euan, Ekmul y Xbalantun [Tipikal]).

[60] Los conatos de hacerlo y la oposición a ellos se esbozan en términos generales en AGI, México 3139, Reglamento provisional, 1786; Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787 (que menciona asimismo conatos anteriores en 1774 y 1775); AA, Oficios y decretos 3, Obispo a la Audiencia, 22 de nov. de 1786; Asuntos terminados 5, Diligencias sobre pago de tributos de la estancia Chacsinkin, 1787.

ganado recaía sobre el agricultor; una vez cosechadas, proporcionaban buen forraje para el ganado. Si los arrendatarios no eran esenciales para la empresa, sin embargo podían ser útiles. La pequeña cantidad de maíz que cultivaban para el dueño como parte de su impuesto residencial —o alquiler— servía para alimentar a los vaqueros y a la familia del dueño, y cualquier excedente complementaba el grueso de los ingresos, proveniente del ganado. Su ayuda se requería también en ciertas ocasiones, como en la época de herrar los animales, para construcciones y reparaciones y para otros trabajos esporádicos[61]. El hacendado podía requerir levas de trabajadores de los pueblos para cultivar sus milpas y realizar otros trabajos no especializados; pero resultaba mucho mejor tener mano de obra permanente propia, sin intervenciones burocráticas y sin la competencia de otros, quizá más influyentes.

Los luneros, por su parte, estaban dispuestos a ser reclutados —según la mayoría de los relatos se deduce que estaban hasta impacientes por serlo—. Debemos tratar de encontrar otras causas además de la escasez de tierras comunales que nos ayuden a comprender este movimiento de gente. Las estancias, en primer lugar, podían ofrecer un cómodo abastecimiento de agua; más exactamente, brindaban la nueva tecnología de las norias, construidas para obtener agua para el ganado, pero que además resultaron muy útiles para el riego de los solares familiares. La noria, sin embargo, era interesante sólo para los residentes, que se apiñaban alrededor de la planta o centro, no para la mayoría de los arrendatarios que vivían en asentamientos dispersos. Tales asentamientos eran de hecho como rancherías, salvo por el hecho de estar situados dentro de una propiedad; como los límites de éstas fueron tan imprecisos a lo largo de casi toda la época colonial, tenía que haber algún motivo por el que los residentes dispersos decidían declararse afiliados a una estancia. La principal ventaja, tal vez la única, para la mayor parte de los arrendatarios era la protección del propietario de la hacienda. Esto no era ninguna insignificancia, ya que podía servir de contrapeso a la autoridad de los párrocos y de los oficiales de república y proporcionar así más libertad respecto a las cargas y obligaciones de la vida en un pueblo. De hecho, los arrendatarios cambiaban la tradicional relación patrón-cliente con sus propios dirigentes (y hasta cierto punto con el párroco) por una relación muy imprecisa con el propietario, quien —hasta la trans-

[61] Para la descripción de las condiciones y los términos de residencia de los luneros, véase AGI, México 3138, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; AA, Oficios y decretos 3, Obispo a la Audiencia, 22 de nov. de 1786; AGI, México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787.

formación a una explotación más intensiva de las haciendas— exigía mucho menos a cambio de su protección.

En teoría, los luneros seguían siendo miembros de su república de indios, del mismo modo que cualquier residente de cualquier ranchería. Unicamente los vaqueros, como criados, gozaban de exenciones formales en las tandas de trabajo obligatorio. En la práctica, casi cualquier hacendado les podía proporcionar cierta inmunidad. Los indígenas podían cambiar normalmente las siempre mucho más onerosas obligaciones de la vida en los pueblos por el trabajo en la hacienda [62]. Los tequios, una especie de impuesto por residir en las comunidades, eran idénticos al arriendo en las haciendas y, evidentemente, su origen: como expliqué en el capítulo 1, el término «lunero» deriva de «lunes», el día que se acostumbraba satisfacer los tequios en los pueblos. La diferencia estribaba en que el arrendatario, a diferencia del residente en una ranchería, no tenía que viajar al pueblo y a menudo estaba exento del servicio personal, el servicio de correos, la construcción de caminos y todas las demás formas de trabajo obligatorio que se asignaban a los indígenas.

Los dueños de las haciendas rara vez tuvieron el mismo interés que el clero, si es que tuvieron alguno, por las creencias y la conducta moral de sus «clientes» mayas. Las haciendas más grandes, con el tiempo, construían sus propias iglesias, y ciertos hacendados intentaban que se las declarara «ayudas de parroquia» (un estatus de cuasi visita), de modo que el sacerdote se viera obligado a celebrar misa allí antes que requerir asistencia en el pueblo [63]. Pocos tuvieron éxito, pero la mayoría, con o

[62] AGI, México 1035, Gobernador a la Corona, 20 de agosto de 1700; México 1037, Gobernador a la Corona, 6 de marzo de 1710, y Defensor y Procurador de indios a la Corona, 15 de sep. de 1711; México 1039, Representación del Juzgado de indios al Obispo, 1722; México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787: «El indio no pasa a las haciendas porque carezca de tierras en el pueblo de su naturaleza... El motivo que de ordinario los lleva... es la vida libre y licenciosa sin obligación a tequios y cargos anuales de sus Repúblicas como independientes del cacique y justicias, sin la presencia del cura doctrinero.»

[63] Sobre la hacienda Tabi, que adquirió el estatus de ayuda de parroquia en 1765, véase AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Oxkutzcab, 1782. Sobre Uayalceh, véase Títulos de Uayalceh, Pedimento de D. Alonso Manuel Peón, 13 de feb. de 1782, y AA, Oficios y decretos 7, Representación del cura de Abala, 3 de dic. de 1811. AA, secciones «Asuntos terminados», «Asuntos pendientes» y «Arreglos parroquiales», que contienen varios otros expedientes sobre oratorios y ayudas de parroquia: por ejemplo, Arreglos parroquiales 1, Representación del dueño de S. Joseph Chencoyí, 25 de feb. de 1782. Otra táctica común, con numerosas muestras en las mismas secciones, fue la de tratar de obtener el traslado de la propiedad a la jurisdicción de un pueblo de otra parroquia alegando su mayor cercanía, pero las diferencias de distancia solían ser tan insignificantes que hacen sospechar un acuerdo entre el propietario y el cura de la parroquia preferida, para dejar a los nuevos feligreses en paz a cambio de la adquisición de obvencionarios adicionales.

sin iglesia en la hacienda, estaba dispuesta a defender a sus arrendatarios del castigo si decidían no asistir con regularidad a la misa o al servicio de trabajo de la comunidad [64]. Tan bien funcionaba la hacienda como amortiguador frente a la autoridad del clero y de los oficiales de república que, al parecer, los indígenas se confabulaban para crear estancias fraudulentas. Aquellos que establecían sus rancherías buscaban a un español dispuesto a ayudarles haciéndose pasar por propietario, suministrándole el dinero para pagar su tributo y otros impuestos como criados ficticios [65]. A cambio, el español adquiría una clientela que cultivaba para él parte de la milpa y que acudía cuando se le requería alguna prestación extra.

El éxodo de los miembros de una comunidad, ya fuera huida, deriva o dispersión, fue motivo de preocupación tanto para los oficiales de república como para el clero parroquial. Aquéllos podían tener poco interés en la propagación y mantenimiento de las costumbres cristianas, como alegaba el clero, pero les preocupaba la erosión de los recursos humanos de la comunidad por su efecto en la satisfacción de las necesidades de los españoles y las propias de la comunidad.

Los tributos y obvenciones que se pagaban en pequeñas entregas a lo largo del año no eran fáciles de recaudar entre la gente dispersa en las rancherías y en las haciendas [66]. Aún más difícil era tratar de hacer cumplir las obligaciones de trabajo de la comunidad, y en muchos casos era casi imposible seguir la pista a los indígenas que flotaban de ranchería en ranchería recorriendo quizá media península. Las expediciones que se organizaron para buscar a los fugitivos en otros partidos fueron infructuosas. Los refugiados al otro lado de la frontera estaban desde luego fuera de alcance, pero los que habían derivado hasta parroquias lejanas tampoco eran fáciles de encontrar. Algunos clérigos afirmaban

[64] Véase, por ejemplo, AA, Asuntos pendientes 2, Petición de los dueños de las haciendas Hotzuc, Yaxcopoil y Tompul, 1777, y Queja contra D. Sebastián Betancurt, 1792; Oficios y decretos 5, Queja del cura de Navalam, 1804; Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre que los indios de Xuxcab..., 1784; Oficios y decretos 6, José Gregorio del Canto a Obispo, 12 de nov. de 1807, y Representación del cura de Halacho, 19 de junio de 1809.

[65] Descrito con detalle en AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; y AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Oxkutzcab, 1782.

[66] Las quejas de los oficiales de república se relatan en AGI, México 1035, Gobernador a la Corona, 15 de junio de 1700, y México 1037, Gobernador a la Corona y Abogado y Procurador de indios a la Corona, 15 de sep. de 1711; quejas directas se recogen en AGI, México 1069, Visita... pueblos de la Costa, 1722, y México 3036, Testimonio de varias presentaciones de indios, 1782 (petición del Batab y Justicias de Maxcanu, 11 de mayo de 1782). Con todo, véase Cogolludo, Lib. 10, cap. 17, que afirma que los *batabes* y principales alentaban a los fugitivos de otras parroquias a asentarse en los ranchos y los ocultaban allí como mano de obra personal.

que gran cantidad de indígenas desaparecían de la vista de los oficiales escondiéndose en rancherías remotas (siempre, claro, en alguna parroquia ajena), donde eludían los impuestos y el trabajo obligatorio. Aun cuando la mayoría de los migrantes no consiguieran desaparecer permanentemente —y no hay ningún dato que apoye que fuera así—, quedaban perdidos para las listas de tributarios de su comunidad de origen.

La competencia por la mano de obra provocó que todo el mundo en la colonia conspirara en una u otra forma para socavar el sistema de congregación y la integridad de las comunidades creadas por los reasentamientos. Para satisfacer sus intereses personales, los españoles más ricos y poderosos de la provincia procuraban transferir la mano de obra indígena a su servicio privado en los centros urbanos y estancias. El clero parroquial se lamentaba por la evasión de impuestos y por el riesgo de uniones bígamas que se alentaba con la emigracion (además de los inconvenientes morales y económicos del asentamiento disperso) [67] y los oficiales de república se quejaban por la pérdida de miembros de su propia comunidad. Sin embargo, ambos apoyaban este desplazamiento de población del que tanto se lamentaban, dando la bienvenida a los forasteros de otros pueblos sin pararse a considerar si éstos eran evasores de impuestos.

Centro y margen en la sociedad maya

No todos los mayas, durante la colonia, fueron igualmente propensos a desarraigarse de sus comunidades nativas. No hay forma de calcular cuántos de ellos eligieron este camino. Aun cuando las cifras de forasteros que los censos ofrecen fueran reales, seguirían sin contar con la gente que escapaba a las zonas de refugio, o los que pudieron pasar inadvertidos en el monte o en las áreas menos pobladas bajo teórico dominio español. Pero, fuera cual fuese el número de desarraigados, que sin duda variaba considerablemente con las presiones de las demandas españolas y la incidencia de las epidemias, hambrunas y otras crisis que hacían que la gente tuviera que dejar sus hogares, la decisión de marchar de un lugar para siempre no parece haber sido del todo casual. Es posible distinguir entre una población nuclear estable dentro de la sociedad maya que permanece fija en un lugar de generación en generación, a

[67] Preocupacion expresada en muchos de los informes y «autos de visita» en AA, Visitas pastorales 1, 1755-1757; Visitas pastorales 3, 1781, y en Oficios y decretos 3, Obispo a la Audiencia de México, 22 de nov. de 1786.

pesar de los desplazamientos temporales durante las épocas de crisis, y un grupo más o menos fluido de migrantes, que finalmente podían incorporarse al núcleo de población de una comunidad, aunque probablemente preferían marcharse antes que quedarse [68].

Es natural que la élite de una comunidad fuera parte del grupo nuclear. En cambio, no es fácil descubrir cuáles fueron las causas de la mayor o menor movilidad geográfica de la población macehual. Los testimonios documentales sólo permiten trazar unas líneas generales de lo que fue la estructura de la sociedad maya colonial. En particular, los documentos no dejan percibir los sutiles matices que existían dentro de la enorme y superficialmente indiferenciada categoría de los macehuales, matices que podrían ayudar a explicar por qué abandonaban el hogar con más facilidad ciertas personas. Parto de la premisa de que la gente no se desarraigaba sólo por ansia de ver mundo, de que los lazos familiares y de comunidad, aun atenuados por las condiciones creadas tras la conquista, seguían siendo lo suficientemente vigorosos como para que por lo general la separación fuera una elección estudiada y quizás generalmente dolorosa, determinada por alguna dificultad en el hogar. El traslado a otro lugar no supondría necesariamente la desaparición de las dificultades, sólo que la gente creía que así debía suceder.

Es posible que las únicas diferencias entre los macehuales fueran accidentales o funcionales y no estructurales. Para todos ellos la vida era tan precaria que cualquier inconveniente personal añadido podía empujarlos a la migración. Es significativo señalar al respecto que tantos emigrantes fueran casados con niños, más que jóvenes solteros [69], quienes

[68] Los indicios de esta categoría de emigrantes marginales son de dos clases. Una procede de los datos de los registros parroquiales (especialmente de las informaciones matrimoniales) sobre forasteros, que revelan a menudo una desconcertante multiplicidad de lugares de «naturalidad» y bautismo de padres y hermanos dentro de la misma familia. La única explicación posible para estos casos es que se producen varios traslados a lo largo de una vida y que los realiza el grupo familiar más que individuos (véase nota 24). El otro tipo de indicios proviene de las múltiples referencias, a lo largo de toda la época colonial, a la dificultad de seguir la pista a los indígenas que se movían de «pueblo en pueblo» o de «rancho en rancho» en diferentes parroquias: por ejemplo, Ordenanzas de López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19, «por andarse de un pueblo en otro hechos vagamundos»); AGI, Escribanía de cámara 318-A y 318-B, Visita que hizo... Flores de Aldana, 1666, 143 piezas; AA, Visitas pastorales 1, Campeche, Auto de visita, 2 de abril de 1757; Oficios y decretos 3, Pedro de Dufau Maldonado al Obispo, 18 de oct. de 1782 (indicando que los fugitivos siempre se adelantaban a sus buscadores); Visitas pastorales 4 y 5, Informes parroquiales, Oxkutzcab y Nabalam, 1784. Véanse además las anotaciones que figuran en algunas de las matrículas de parroquias de 1688, en AGI, Contaduría 920, por ejemplo, parroquia de Nabalam: «Como tales forasteros no tienen vecindad estable, porque suelen volverse a sus pueblos o pasarse a otros parajes».

[69] Véase capítulo 6, nota 19.

en el modelo tradicional de emigracion rural son los primeros afectados por la escasez de tierras; esto es, nuestra expectativa es que la gente marcha al no tener posibilidad de casarse y echar raíces en los pueblos. La oportunidad económica para casarse, en forma de una parcela de tierra de milpa suficiente para mantener a una familia, era accesible a cualquiera dentro de la esfera local en el Yucatán colonial. Pero era precisamente durante la fase inicial de formación de la familia cuando la vida podía ser más precaria para el maya macehual, a causa de la distorsión ocasionada por la conquista en la ordenacion recíproca de la familia extensa. Enfermedades, lesiones o pérdidas de cosechas podían azotar a cualquiera en alguna ocasión. La joven pareja, en la que recaían las pesadas cargas del mantenimiento familiar, tendría menos facilidades para hacer frente a tales catástrofes y, por tanto, era mucho más probable que incurriera en deudas y en atrasos en el pago de los impuestos. De este modo, la emigración proporcionaba un cierto remedio, si bien era sólo temporal.

La emigración, asimismo, liberaría a la joven pareja de sus obligaciones en el trabajo para con sus parientes mayores, completando un proceso comenzado por los españoles, que trataron de desmembrar la familia integrada de tres generaciones. No sabemos si en efecto los mayas rechazaron sus obligaciones filiales al cambiar de residencia. Los ancianos de cada familia podían haber muerto ya, especialmente durante las épocas de hambre y epidemias, que fueron los estímulos mayores e inmediatos que hicieron que la gente abandonara sus hogares. Sugiero únicamente que las cargas del sostenimiento de una familia hasta que se producía la separación, bien por muerte o por emigración, pudieron hacer la vida tan difícil a las jóvenes parejas como para que éstas contemplaran la emigración definitiva como una de las alternativas más atractivas.

Los motivos exactos por los que los mayas decidían emigrar quizá permanecerán siempre como materia de especulación. Aparte de la presión económica, pudieron coadyuvar también a que muchas personas se alejaran de sus pueblos las disputas personales y los conflictos con los oficiales de república [70]. Tales motivos no tenían en cuenta ni las divisiones de edad ni la condición económica de la gente, aunque podemos suponer que quienes soportaban la parte más pesada de las cargas cívicas y familiares podían experimentar además un mayor desafecto y llevarse

[70] Para las ideas de los españoles sobre los motivos de los indígenas, véase, además del material citado en la nota 68, AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, y AA, Visitas pastorales 5, Valladolid, 1784, Testimonio del batab de San Marcos.

a menudo peor con sus compañeros. Los adultos de más edad, además de tener raíces más firmes en la comunidad por su prolongada residencia en el mismo lugar, lo que les haría, sin duda, reticentes a abandonar su casa, tendrían también menos motivos para alejarse.

Fuera lo que fuera lo que distinguiese a los macehuales que decidían abandonar sus pueblos de origen de los que seguían formando parte de la población estable, lo cierto es que los primeros, por el hecho de dejar la casa, entraban a formar parte *ipso facto* de la categoría de marginales, en la que permanecían hasta que no se integraban plenamente en una nueva comunidad, si es que lo lograban. Sabemos por los registros parroquiales que los emigrantes establecían el vínculo de parentesco ritual del compadrazgo tanto con los naturales como con otros forasteros en sus lugares de destino. Pero el análisis de la frecuencia con que lo hicieron no se ha hecho todavía y, en cualquier caso, es prácticamente imposible averiguar si estos lazos se establecían rápidamente o sólo después de una residencia prolongada. Aunque es difícil obtener otra información sobre la suerte de los recién llegados, los datos que tenemos sobre el sistema político local ofrecen algún indicio de cómo la condición de marginalidad podía fácilmente convertirse en perpetua.

En primer lugar, los puestos de responsabilidad en las comunidades mayas coloniales estuvieron reservados para los oriundos. Millares de oficiales de república se mencionan en diversas clases de documentos de varios siglos referentes a la administración de los municipios, parroquias y cofradías. Sólo un 10 por 100 de aquellos cuyo origen se ha podido identificar están incluidos en la categoría de forasteros [71]. No fue tanto una regla formal que excluyera a los recién llegados como que la norma viniera propiciada por el sistema político local con sus redes de alianza entre la élite y los nexos de patrocinio que se daban entre ellos. El segundo factor político relevante es que los cargos oficiales dentro de la comunidad proporcionaban algo más que prestigio, es decir, lo que se alcanzaba era un poder real que podía usarse para forjar y sostener alianzas y sistemas de clientela. En vista de las oportunidades para un trato preferencial, los recién llegados estuvieron probablemente en desventaja: bienvenidos para aumentar las matrículas de tributarios y la mano de obra, pero en la peor situación cuando sobrevenía la lluvia de recompensas y castigos distribuidos bajo la potestad de los dirigentes comunitarios. Podían esperar casas en los lugares menos cómodos, las tareas menos atractivas en los tequios de la comunidad, las menores

[71] Véase capítulo 8, nota 22. Esto no es aplicable al periodo inmediatamente posterior a la conquista, en que los linajes gobernantes constituían una reserva bastante móvil de gobernadores dentro de sus provincias (se estudia en el capítulo 8).

posibilidades de verse exentos de cualquier clase de tanda y la mínima tolerancia respecto a los atrasos en el pago de impuestos o por haber infringido las normas.

El menor nivel de integración en la red comunitaria puede explicar la relación entre migración intercomunitaria y asentamiento en rancherías periféricas. Al carecer de la influencia o los derechos consuetudinarios sobre las mejores y más accesibles tierras de milpa, los recién llegados eran los últimos en estos repartos. Se verían empujados a las afueras de la comunidad —del mismo modo que ocupaban la periferia social—, si es que no se habían asentado allí ya con anterioridad, reflejando de este modo su propio alejamiento de los nexos que los unían a la colectividad.

Arnold Bauer, en su estudio de la estructura agraria de la América española a fines de la época colonial y principios de la independencia, ha dividido a los campesinos pobres en dos grupos. Contrapone a una población estable que incluye a aldeanos y peones sin tierras ligados más o menos permanentemente a las haciendas propiedad de españoles, con «una asombrosa muchedumbre» que deambulaba por el campo en busca de comida y trabajo estacional y que a veces se unía a los vagabundos de las ciudades [72]. Yucatán no alcanzó este grado de avanzada dislocación rural que, como plausiblemente arguye Bauer, fue resultado de un sistema de latifundios que combinaba el monopolio de la tierra con una baja demanda de mano de obra. El auge de las haciendas en Yucatán coincide con el cambio que se experimenta hacia una agricultura intensiva de productos destinados a la exportación, principalmente el henequén, de modo que cuando los indígenas iban siendo privados de sus propias tierras podían ser absorbidos como fuerza de trabajo en las plantaciones. En efecto, la demanda de mano de obra fue tal que la oligarquía propietaria de la tierra no podía tolerar una población de vagabundos sin empleo [73].

Entonces, en comparación con las regiones económicamente más desarrolladas del Imperio, la sociedad rural del Yucatán colonial parece relativamente homogénea y la dislocación social relativamente tenue a pesar de la gran cantidad de movimientos de población que se produjeron. Si hubo vagabundos permanentemente desarraigados, fueron tan pocos que apenas son mencionados por los observadores de la época.

[72] Bauer, «The Church and Spanish American Agrarian Structures», 79. Véase también Martin, *Vagabundos en la Nueva España,* sobre el problema de los vagabundos en el centro de México durante el siglo XVI.

[73] González Navarro, *Raza y tierra,* 57-61, 195-205, analiza el derecho laboral después de la independencia.

Los emigrantes indígenas permanecían dentro del sistema general de pueblos, si bien en la periferia de las redes de patrocinio local. Y no hubo estructuras formalizadas en dos estratos dentro del sistema, como en los Andes, donde los emigrantes obtenían exenciones de las tandas de trabajo pero al mismo tiempo perdían sus derechos a las tierras de la comunidad [74]. Los recién llegados a las comunidades mayas podían encontrarse relegados a los terrenos de milpa de menor calidad, pero nunca se les denegó completamente el disfrute de los recursos colectivos. En este sentido, las comunidades mayas estuvieron abiertas durante la colonia, definiéndose la pertenencia a ellas por la residencia y no por el nacimiento.

La movilidad geográfica de los mayas yucatecos durante la colonia llama la atencion sobre el problema que plantean algunas nociones muy populares sobre la sociedad indígena después de la conquista. En particular pone en duda el modelo clásico que Eric Wolf denominó «comunidad corporativa cerrada» («closed corporate community») [75], que tan poderosa influencia ejerció sobre la forma en que antropólogos e historiadores han visto a las sociedades campesinas y a las comunidades rurales. La idea central que se atisba tras este modelo, que la sociedad indígena colonial se encerraba en entidades herméticas —comunidades— tan aisladas de sus semejantes como lo estaban de la sociedad dominante mestizo-española, es ciertamente válida por lo que conocemos de los lazos políticos. El modelo no es, sin embargo, principalmente político, sino económico, basado en la asignación o el reparto de recursos escasos. La razón fundamental del aislamiento se ha visto como la necesidad de asegurar la subsistencia de los miembros de cada comunidad a través de un cuidadoso equilibrio entre tierra y población. Se supone que a su vez este equilibrio descansa —y ha descansado— sobre los atributos de solidaridad y exclusividad reforzados mutuamente, o sobre los lazos de corporatividad y hermetismo. Al incorporarse a la trama social, los forasteros minarían la necesaria cohesión que se requiere para resistir a las presiones que los españoles ejercían sobre los recursos de la comunidad. Es más, supondrían una presión añadida sobre los recursos. En otras palabras, la supervivencia requería que cada comunidad se encerrara en sí misma y se defendiera tanto del resto de la sociedad indígena como del mundo español circundante que la presionaba.

Aunque elegante, el modelo necesita ser modificado para tomar en cuenta los datos acumulados sobre la migracion intercomunitaria. En

[74] Véanse nota 21 y Klein, «Hacienda and Free Community».

[75] Wolf, «Closed Corporate Peasant Communities».

particular en Yucatán, los límites de las poblaciones fueron tan permeables como las fronteras coloniales y, como éstas, en ambas direcciones. No se trataba sólo de empujar el excedente de población hacia las haciendas y los grandes centros de población, a fin de mantener una proporción estable entre población y territorio. La gente se trasladaba de un pueblo a otro y hasta, aunque con menor frecuencia, desde los asentamientos satélites a los pueblos nucleados. Lo notable es que los recién llegados no sólo eran tolerados, sino que, como he indicado, se les daba una cordial bienvenida.

Estos datos no invalidan necesariamente del todo la perspectiva tradicional. Puede ser posible separar el atributo «cerrado», basado en la premisa que supone que la tierra fue siempre y en todas partes un bien escaso, de la cualidad «corporativa». Aunque los movimientos de población erosionaban, evidentemente, el aislamiento de las comunidades, *no* destruían forzosamente sus límites o su carácter corporativo. Las fronteras de la comunidad, como las étnicas, «pueden persistir, a pesar de lo que podemos llamar "ósmosis" humana» [76].

Los movimientos de población a gran escala registrados en el Yucatán colonial debieron de representar una grave erosión para la identidad colectiva de los emigrantes, pero no supusieron siempre la descomposición de la comunidad corporativa. La integridad de la comunidad se podía mantener siempre que alguna parte de la población permaneciera estable. Se desconoce cuál tenía que ser la magnitud y fluidez de la población marginal antes de que inundaran las comunidades y destruyeran su identidad corporativa, pues no parece haber ocurrido en Yucatán durante la colonia. El tejido de la sociedad maya se desgastó y deshilachó por sus bordes bajo el dominio colonial, pero no se deshizo completamente.

[76] Barth, *Ethnic Groups and Boundaries,* 21.

Tercera parte

ADAPTACION Y SUPERVIVENCIA

8. Las élites mayas: el centro fijo

La sociedad maya sobrevivió durante la colonia gracias al núcleo de población que no emigró ni se dispersó —la élite gobernante y un número indeterminado de macehuales «veteranos»—, que proporcionó estabilidad y cohesión a las comunidades indígenas. La élite indígena, en particular, fue el centro fijo de cada comunidad, estable social y geográficamente y, por tanto, eje de la sociedad maya. No sólo representaban a la comunidad; en muchos casos fueron la comunidad: los depositarios de su historia, los administradores del patrimonio colectivo para las generaciones futuras. Además, fueron los arquitectos de las estrategias adaptativas que les permitieron enfrentarse a las nuevas condiciones que surgieron bajo el dominio español, estrategias que hicieron posible que la comunidad maya y, con ella, la cultura maya sobrevivieran al choque de la conquista. Ya que la supervivencia de la sociedad y la cultura mayas dependió tanto de la dirección de la élite, saber cómo ésta se las arregló para sobrevivir como grupo dirigente es digno de análisis.

No cabe duda de que entre los mayas sometidos se mantuvo la estratificación social. Son numerosas las pruebas que confirman la existencia a lo largo de toda la época colonial de una élite nativa en cuyas manos estuvieron concentrados el poder político y la riqueza que no se apropiaron los españoles. Lo que hay que preguntarse es la naturaleza de la jerarquía social y si continuó basada en principios hereditarios. En otras palabras, ¿podemos hablar de una *nobleza maya colonial* o simplemente de un equivalente funcional?

La nobleza indígena: comparaciones en Mesoamérica

Pensar que la nobleza indígena sobrevivió al cataclismo de la conquista no es del todo incompatible con los criterios actuales de la historia colonial de otras sociedades desarrolladas de la América prehispánica. La mayoría de los estudiosos todavía estarían de acuerdo con Pedro Carrasco en que «el cambio más importante» que se produjo en las sociedades mesoamericanas después de la conquista fue «la eliminación de la nobleza como un grupo discreto que goza de rango hereditario, de propiedad privada y de derecho exclusivo al ejercicio de la autoridad» [1]. Con todo, la antigua visión de una total devastación social una vez producidas las victorias militares españolas se ha visto modificada. Los conquistadores no tenían ni los medios ni la pretensión hacer borrón y cuenta nueva en el plano sociopolítico. Pero si bien, según la versión aceptada hoy día, la transformación de una jerarquía compleja en una simple sociedad agraria fue un proceso más lento y complicado de lo que originalmente se creyó, al final el resultado permanece invariable y el proceso parece concluido en todas partes antes de finalizar la época colonial.

No toda la nobleza indígena corrió la misma suerte en Mesoamérica y en los Andes. Le aguardaban dos destinos muy diferentes y en ambos casos lo que se produjo fue la desaparición de los señores indígenas como tales. Unos pocos afortunados se las arreglaron para conservar un alto rango y riqueza, pero sólo a costa de apartarse en todos los sentidos —menos el puramente teórico— de la sociedad indígena. Los acaudalados *kurakas* peruanos y caciques mexicanos que prosperaron bajo el dominio colonial y mantuvieron un estilo de vida suntuoso y unas rentas cuantiosas que provenían originalmente de sus prerrogativas hereditarias —control sobre la tierra y especialmente sobre la mano de obra— y que en ocasiones sobrepasaron las de muchos españoles. Las técnicas capitalistas que adoptaron para conservar e incrementar sus bienes y las formas que utilizaron para exhibirlos fueron hispanas, y estas nuevas costumbres contribuyeron a separarles social, cultural y físicamente del mundo indígena. En cambio, actuaron en los márgenes del mundo español. Construyeron magníficas casas de estilo colonial en los pueblos, administraron sus propiedades como terratenientes absentistas como podía hacerlo cualquier hacendado español, se introdujeron en el comercio, ambicionaron títulos y honores hispanos y, en general, emularon a los gobernantes coloniales con éxito considerable cuando no con total aceptación.

El resto de la nobleza indígena, la que permaneció dentro de su

[1] Carrasco, «Civil-Religious Hierarchy», 493.

sociedad, bien por decisión propia o por necesidad, pudo ver cómo sus rentas disminuían peligrosamente y cómo su autoridad se veía cuestionada por ambiciosos macehuales que contaban con el apoyo de los españoles, que, al mismo tiempo y con rapidez, reducían gradualmente la base económica y la autonomía política de los gobiernos indígenas. En consecuencia, estos señores pronto se sumieron entre la gente común, distinguiéndose todo lo más por unos trozos ajados de papel que algunos guardaron con la confirmación española de unos títulos que habían perdido ya todo significado. Tanto en uno como en otro caso, la nobleza indígena dejó de existir. De indígenas aquéllos y de nobles éstos, sólo tenían el nombre [2].

Quizá incluso esta versión exagere la rapidez y perfección del eclipse de la nobleza. Un minucioso análisis quizá los mostrara, más que como una especie extinguida, en peligro de extinción, incluso al final de la época colonial en México y en Perú, y capaz de conservar algo de su posición anterior mediante una adaptación estratégica a un hábitat radicalmente alterado [3]. No obstante, pongo en tela de juicio no tanto la exactitud de la visión normalmente aceptada como la posibilidad de aplicarla fuera de las regiones centrales de los dos virreinatos, a áreas como Yucatán, donde la organización social prehispánica fue similar, pero donde el poderío, la población y la actividad económica españoles estuvieron más diluidos.

Hasta hace poco tiempo el destino de la nobleza maya parecía seguir precisamente la segunda de las alternativas presentadas en el centro de las colonias. La semejanza entre el «sistema de caciques» yucateco descrito por Ralph Roys y el modelo del centro de México no es del todo sorprendente, ya que este autor se basaba en mucha parte en los datos de esta región [4]. La mayor parte de las evidencias locales justifican una imagen muy distinta. El primer ensayo de asimilación después de la conquista, descrito en el capítulo 3, termina en una clara separación entre gobernantes indígenas y extranjeros; la nobleza maya ni se alejó de

[2] Wolf, *Sons of the Shaking Earth,* 212-213. Véase además, sobre México, Gibson, *Aztecs under Spanish Rule,* 65-76, 154-185; López Sarrelangue, *Nobleza indígena de Pátzcuaro,* 83-223, y Taylor, *Landlord and Peasant,* 35-66; sobre Perú, véase Kubler, «Quechua in the Colonial World», 376-377, y Spalding, «Kurakas and Commerce», y «Social Climbers»; y sobre Guatemala, véase MacLeod, *Spanish Central America,* 136-142, y Sherman, *Forced Native Labor,* 266-302.

[3] Esta es una posible interpretación de los hechos presentados en la nota 2 y la conclusión a la que llegan Zavala y Miranda, «Instituciones indígenas de la colonia», 60. Véase además Solano y Pérez-Lila, *Los mayas del siglo XVIII,* 365-366, sobre las tierras altas de Guatemala.

[4] Roys, *Indian Background,* 129-171.

la sociedad *indígena* ni perdió su posición dominante dentro de ella. No volverse parásitos ricos pero desarraigados de su cultura en la periferia de la sociedad española no pudo ser enteramente una opción libre. Aunque deba concluirse que la separación entre castas no era más rígida en Yucatán que en otras partes, la indiscutible pobreza de la colonia suponía que los señores indígenas no tuvieran las mismas oportunidades para amasar fortunas al estilo español que las que disfrutaron los nobles de rango equivalentes en Perú y México. En ninguna parte del Imperio español el rango de nobleza garantizó en sí mismo la prosperidad ni un estatus elevado a los indígenas dentro de la gran sociedad colonial; en Yucatán ni siquiera supuso un apoyo.

Desde el punto de vista de esta sociedad más amplia, la nobleza maya casi había desaparecido para mediados del siglo XVII. En teoría, los españoles reconocieron por toda América una división en la sociedad indígena entre nobles y plebeyos. La ley colonial proclamaba que a los descendientes de los «señores naturales» les fuera otorgado el mismo estatus e iguales prerrogativas que a la nobleza castellana [5]. En Yucatán estas distinciones prácticamente no existieron. Algunos de estos privilegios se dictaron por razones económicas. Por ejemplo, el derecho a portar armas y montar a caballo en la práctica fue accesible a cualquiera que pudiera permitirse el lujo de comprar un mosquete y un caballo, sin que se tuviera en cuenta su rango. El hecho de que ambos artículos estuvieran muy por encima de las posibilidades de la mayoría de los macehuales es otra cuestión; las diferencias de riqueza iban unidas a las de rango dentro de la socidad maya, pero no dependían de un título de nobleza otorgado por las autoridades españolas.

Por lo general, la exención de impuestos de que gozaban los nobles no acompañó al rango. Esta prerrogativa y el uso del título de «don» estuvieron limitados a los *batabes* de cada pueblo y a sus predecesores. Aunque estos cargos procedían de la clase noble maya, los privilegios legales no alcanzaron a todo el grupo por igual, sino sólo al cargo en cuestión.

Gozar de estas ventajas en virtud del linaje noble al que se pertenecía más que por el cargo municipal que se desempeñaba requería una acción especial de las autoridades coloniales. Sólo nos ha llegado mención de uno de estos casos: la documentación que la familia Xiu de la provincia de Mani recopiló para justificar sus constantes reclamaciones [6]. Que no

[5] AA, Oficios y Decretos 2, Real cédula circular, 11 de sep. de 1766.

[6] Peabody Museum (Harvard University), Crónicas de los Xiu, 1608-1817, utilizadas ampliamente por Roys para su estudio «The Cacique System in Yucatan», en *Indian Background*, 129-171.

conozcamos otros documentos semejantes no significa que el de los Xiu fuera el único; sin embargo, hemos de suponer que tales peticiones fueron excepcionales. En los primeros tiempos de la colonia los expedientes, menos elaborados, de mérito y servicios de otras familias nobles que llegaban hasta la Corona no hacían referencia al rango de nobleza en sí, tal vez porque todavía éste se daba por sentado. Lo que se solicitaba eran beneficios más tangibles en forma de pensiones reales como premio a servicios específicos prestados a la Corona [7]. El papel singular de la familia Xiu, aliada de Montejo, en la conquista puede ayudar a explicar tanto su constancia en las solicitudes de confirmación de sus títulos como su éxito en conseguirlo.

La presencia en muchos documentos coloniales de un grupo denominado «indios hidalgos» podría ocasionar cierta confusión en la historia de la nobleza indígena después de la conquista y, en particular, llevar a falsas conclusiones, al suponer que el reconocimiento oficial y los privilegios obtenidos por la familia Xiu se otorgaron con imparcialidad y generalidad. Los indios hidalgos no fueron, al menos en su origen, mayas. Eran descendientes de las tropas auxiliares que acompañaron a los españoles en su segunda expedición a Yucatán, y se les concedió la hidalguía a perpetuidad en reconocimiento a los servicios prestados durante la conquista [8]. Los documentos posteriores los mencionan simplemente como «mexicanos»; estas tropas eran sobre todo tlaxcaltecas, todos hablaban sin duda náhuatl, provenían del altiplano y no tardaron en perder su identidad cultural diferenciada. La mayor parte se mezcló con la población local y una proporción menor lo hizo con la sociedad de vecinos. Sospecho que los casos anómalos de indígenas aculturados con apellidos españoles que aparecen en los documentos de los últimos tiempos coloniales y que parecen actuar libremente dentro del mundo hispano pertenecen a este grupo [9].

Dejando aparte la esfera cultural hacia la que tendieran individual-

[7] AGI, México 104, Probanza de Gaspar Antonio Chi, 1580; México 140, Probanzas de D. Juan Chan, 1601, 1619. Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul*, es una especie de «relación de méritos y servicios» no presentada a los españoles (por lo que sabemos), pero que contiene tanto credenciales genealógicas como una relación de la cooperación con los españoles durante la conquista.

[8] Véase capítulo 3, nota 87.

[9] Véase Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 385-386, 632 nota 18. En los documentos coloniales no he encontrado a nadie designado como «indio» que no tuviera apellidos mayas, excepto el caso de los «indios hidalgos» (véase, por ejemplo, AA, Visitas pastorales 5, Censo parroquial, Sísal de Valladolid, 1782). Una excepción inexplicada es la del batab-gobernador de Tekanto, 1703-1704, Capt. D. Agustín de Palensuela (AEY, Ayuntamiento 1, Documentos del Cabildo, Tekanto, 1683-1704), designado como *almehen;* tal vez fuera mestizo.

mente, los hidalgos como grupo conservaban su independencia legal y los privilegios que de ella se derivaban, y que comprendían la exención de impuestos y de las tandas de trabajo; y los españoles siempre establecieron una prudente distinción entre hidalgos y principales, esto es, la nobleza maya. La casi total asimilación de la mayor parte de los hidalgos como grupo privilegiado dentro de la sociedad maya es evocador de lo que se nos cuenta en las crónicas de los toltecas y otros antepasados prehispánicos del altiplano y áreas intermedias, de quienes los Xiu y otras dinastías gobernantes locales afirmaban descender. Sin embargo, estas últimas oleadas de invasores del altiplano se establecieron en un contexto muy diferente, en el que su completa asimilación dentro de la aristocracia local ya no fue tan anhelada. No obstante, los incentivos para mantener una identidad particular y, de ese modo, escapar de las cargas impuestas por los nuevos gobernantes eran de primer orden y conservaron asimismo celosamente sus títulos de hidalguía (algunos de ellos falsificados, según algunas autoridades españolas) para hacer efectivas tales distinciones [10]. Por otra parte, nunca pasaron a formar parte de la jerarquía maya como para ocupar cargos públicos dentro de las comunidades; tuvieron sus propios dirigentes y se les puede considerar más una subcategoría indígena de vecinos que una rama de la élite maya [11].

Al contrario que los hidalgos, cuya identidad estaba bien definida y era admitida oficialmente, la nobleza maya se desvanece en la casi total oscuridad, reapareciendo oficialmente sólo en la década de 1780, cuando el obispo de la región decidió crear varias becas específicas para miembros de la nobleza indígena. En 1786 tres «hijos de caciques» estaban ya estudiando teología en el Colegio de San Pedro, en Mérida [12], y aunque no aparecen indígenas hasta 1793 en el seminario diocesano de San Il-

[10] AGI, México 898, Contador real a la Corona, 12 de julio de 1755; México 3132, Libro de cargo y data, Campeche, 1761.

[11] Véase Philip Thompson, «Tekanto», 197-233, para el estudio de las tres familias de «indios hidalgos» de Tekanto y sus vínculos matrimoniales. Thompson señala el estatus anómalo de los «hidalgos» pero los clasifica como una rama de la nobleza maya. Aparte de los documentos que perfilan específicamente la distinción y sus orígenes, la enorme desigualdad en la distribución geográfica de los indios hidalgos, concentrados en ciertos pueblos y completamente ausentes de otros, proporciona un sólido indicio; véase, por ejemplo, AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Informes de los subdelegados, 1790, y AEY, Censos y padrones 1, Censos, 1811.

[12] AA, Oficios y decretos 4, Obispo a Ministro de las Indias, 13 de nov. de 1786. AGI, México 3139, Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787, informa sobre cuatro «indiezuelos», entre ellos «el hijo del cacique de Sotuta» (D. Ignacio Cocom).

defonso, al menos 11 de los 617 estudiantes inscritos allí entre 1793 y 1822 pueden ser identificados como mayas [13].

Para acceder a esta educación era necesario poseer una considerable fortuna personal además de las becas y, por supuesto, la instrucción que necesitaba cualquier joven para lograr ser admitido en uno de estos colegios excedía las posibilidades de la mayor parte de las castas, como de la inmensa mayoría de los mayas. Sabemos que hubo indígenas con ingresos suficientes para aprovechar esta oportunidad. Sin embargo, no hubiera sido fácil adivinar a partir de otros documentos españoles la existencia de siquiera una pequeña minoría de mayas que combinaban fortunas cuantiosas con las apropiadas credenciales genealógicas a fines del siglo XVIII. Queda claro que la nobleza maya sólo había desaparecido del mundo español.

Otras familias nobles con genealogías ilustres fueron quizás menos insistentes que los Xiu en reclamar los títulos formales de nobleza, porque se percataron de que no traían ningún efecto práctico. Si la nobleza maya sobrevivió hasta fines de la época colonial, no fue precisamente por el reconocimiento del gobierno colonial. Mantuvieron su rango y, lo más importante, muchos de sus privilegios tradicionales, no porque los españoles se los reconocieran, sino porque el resto de la sociedad indígena sí se los reconocía.

Continuidades estructurales y funcionales

El principal privilegio que la nobleza maya se las arregló para conservar y piedra angular de todos los demás fue su poder político; aunque su autoridad quedó reducida a los límites de cada comunidad, dentro de ellas conservaron intacto gran parte del sistema político prehispánico. Poco después de la conquista los españoles introdujeron un sistema de gobierno local, ajeno por completo a los mayas, a imagen y semejanza de la organización municipal de Castilla [14]. En otras partes de Mesoa-

[13] AA, Exp. de hábitos, becas y órdenes, 1722-1820.

[14] Excepto por el cargo de gobernador, la administración municipal de las repúblicas de indios coloniales era casi idéntica en su estructura formal a la de los cabildos o ayuntamientos de las municipalidades coloniales españolas. En 1552 ya se había introducido el cargo de gobernador (Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19), pero la transición completa al sistema español parece que tuvo lugar entre la visita de López y la visita de García de Palacio: RY, vols. 1 y 2 *passim;* «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584. Véase Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, 28-57, para una descripción de la administración indígena en México durante la colonia.

mérica parece que este sistema rivalizó con la estructura indígena original a la que finalmente sustituyó. Los mayas supieron interpretar los nuevos cargos municipales de tal modo que, a pesar de los cambios de denominación, reprodujeron la cadena prehispánica de mando.

Durante el Postclásico maya los estados locales estuvieron gobernados por un *batab* independiente o bajo la soberanía provincial de un *halach uinic*. Cada *batab* era asistido por un grupo de señores menores, los *ahkuleles,* que eran sus lugartenientes inmediatos, y un consejo municipal de todos los notables locales, algunos de los cuales (los *ahcuchcabes*) eran dirigentes administrativos de sus distritos o parcialidades. Había además otro cargo, el *holpop,* cuyo lugar dentro del sistema no queda claro. Seguramente tuvo un rango elevado y responsabilidades concretas en la dirección de las ceremonias públicas y, tal vez, fue uno de los *ahcuchcabes* que ostentaron este título rotativo [15].

La versión colonial de los consejos municipales se denominó «cabildo» (o «ayuntamiento») y estaba presidida por un «gobernador». Lo constituían dos alcaldes (a veces llamados «justicias») y casi siempre cuatro regidores, independientemente del tamaño del municipio. (Las poblaciones prehispánicas parece que solían dividirse en cuatro distritos) [16]. Los primeros documentos hispanos utilizan tanto el título de regidor como su equivalente maya *ahcuchcab*. Los antecedentes de los alcaldes no están tan claros. Parece que heredaron ciertas obligaciones de los *ahkuleles,* como funcionarios ejecutivos y judiciales directamente a las órdenes del gobernador, pero tenían un rango mucho mayor, mientras que los *ahkuleles* podían estar más cerca de los «alguaciles mayores».

Es inútil intentar encontrar los ascendientes de cada uno de los cargos coloniales. La figura clave fue el gobernador, que con el tiempo llegó a fusionarse con el *batab,* en buena medida por la similitud de sus funciones y prestigio, ayudado en el gobierno por varios delegados o ayudantes, algunos de los cuales ostentaron el título de procuradores, tratamiento que los mayas no alcanzaron a comprender, si bien lo usaron en los

[15] Sobre los *ahcuchcabes,* véase RY 1: 137-138, 2: 85-86, 103-104, 182-183, 211. El rol de los *ahkuleles* y *holpopes* no está definido claramente, pero se les menciona en los primeros documentos mayas, tales como Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní,* Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul,* y la inspección de tierras de Sotuta de 1545 (Roys, *Titles of Ebtun,* 424). Véase además RY 1: 90, 95, 187, 297, y Cogolludo, Lib. 4, cap. 5, sobre el *holpop,* y Philip Thompson, «Tekanto», 306-312, 315-318, 325-326, cuadros 5.7-5.9, sobre los indicios léxicos de los tres cargos. Roys, *Indian Background,* 60-64, contiene un útil resumen de la organización política anterior a la conquista.

[16] Sobre la división cuatripartita de Chichen Itzá y Mayapan, véase Roys, *Chumayel,* 139, 140, 142; sobre Itzamcanac, véase Scholes y Roys, *Maya-Chontal,* 54-55, 158, 390, 395.

libros simplemente para satisfacer a los españoles [17]. El cabildo colonial fue el cuerpo de gobierno oficial de la comunidad; sin embargo, todo el grupo de principales, que accedían a los cargos por turnos, era consultado por el *batab* y por otros funcionarios en las decisiones importantes, y fue incluido como portavoz de la comunidad en muchos documentos bajo la fórmula: «El *batab,* justicias, regidores y demás principales...» [18].

Del mismo grupo de principales salían los cargos de las cofradías de la comunidad y las figuras destacadas de la jerarquía eclesiástica local que prestaba sus servicios en las iglesias parroquiales. La cúspide la ocupaba el maestro cantor y a sus órdenes figuraban el sacristán mayor y sus ayudantes, músicos y cantores, catequistas y una legión de fiscales (denominación genérica similar a la de *tupil* o alguacil de la administración civil), que realizaban una gran variedad de tareas menores, desde enterrar a los muertos hasta reunir a los niños del pueblo para las clases de doctrina [19].

Los templos prehispánicos debieron de contar con un cuerpo similar de funcionarios que ayudaban en las ceremonias religiosas y cuidaban de la fábrica. El vínculo clave con el pasado y la figura clave para los mayas en la iglesia colonial fue el maestro cantor, que en los primeros tiempos de la colonia también llevó el título prehispánico de *ahcambezah* (o a veces *ahcamzah)* o maestro principal [20]. Las funciones y responsabilida-

[17] «Visita de García de Palacio, 1583»; TUL, Libro de Cacalche, ff47-48, 1689-1690; AEY, Ayuntamiento 1, núm. 1, Documentos del Cabildo, Tekanto, 1683-1704, contiene extensas relaciones de oficiales de república. Cárdenas Valencia, *Relación historial,* 112-113, describe los cargos locales y la administración de las repúblicas.

[18] El término maya que los españoles solían traducir como «principales» era *unicil uinicob;* véase, como ejemplo típico, AGI, México 140, Petición del pueblo de Sicpach, 12 de junio de 1627, presentada por una delegación que incluía además del gobernador, el escribano y los cargos del cabildo, cuatro *ahcuchcabes* y otros ocho *unicil uinicob,* que representaban probablemente al resto de los principales. Otro término menos común fue el de *chuntanes* (portavoces) como en «los regidores y principales o chunthanes de las parcialidades» (Cogolludo, Lib. 4, cap. 17; véase además AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722; AA, Arregos parroquiales 1, Expedte. sobre el rancho Kambul, Pociaxum, 1810). Las cuentas de la Real Hacienda además registran las cuotas de tributo de la comunidad pagadas por «los principales» como grupo corporativo (por ejemplo, AGI, México 3132, Libro de cargo y data, Campeche, 1761, Ramo de Tributo).

[19] Para los títulos, funciones y las relaciones de autoridad dentro de la jerarquía de «los sirvientes de iglesia», las fuentes más detalladas son: AA, Real cedulario 5, Actas del capítulo provincial franciscano, mayo de 1657; IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, y Mama, 1768; Visitas pastorales 4, Informes parroquiales, Hecelchakan y Becal, 1782.

[20] Collins, «*Maestros Cantores* in Yucatan», rastrea la relación desde el *ahcambezah* hasta el sacerdote *cruzob* del siglo XIX. «Maestro cantor» fue el término más común, pero

des de los maestros cantores se analizarán en el capítulo 11. Su elevada posición social (segundo o tal vez equivalente del *batab*), su papel primordial en el ritual cristiano y su control exclusivo sobre la educación —cualquiera que fuese— que recibían los mayas coloniales, sugieren que en este cargo se combinaban los atributos del *ahkin* (sumo sacerdote) y del *ahcambezah*.

Se supone que las cofradías y sus cargos (priostes y mayordomos) no tuvieron equivalentes prehispánicos. Pero de hecho funcionaron más como parte de la administración de la comunidad que como cofradías al modo europeo y, por tanto, pueden ser consideradas una extensión cívico-religiosa de los cabildos. Coincidían con éstos en sus funciones y en el personal, ya que el mismo parecía servir en ambos simultánea o alternativamente [21].

Los tres grupos en que se dividía la jefatura de la comunidad, de estructura piramidal, se entrelazaban en dos niveles distintos (véase figura 8.1). La cúspide estaba ocupada por el maestro cantor, el patrón de la cofradía y el *batab*-gobernador, y con ellos el escribano o secretario del ayuntamiento. Estos cargos se desempeñaban durante mucho tiempo, y el de maestro era vitalicio. El escribano, único otro cargo donde se requería saber leer y escribir, también era cargo permanente, salvo que generalmente se nombraban siendo muy jóvenes y, así, podían ascender a una vacante de cualquiera de los otros tres cargos de la misma escala [22]. Esto puede parecer un gran salto, pero lo cierto es que el

también se usaban, indistintamente, los de «maestro de capillas», «maestro de doctrina» y, en los primeros años, «maestrescuela».

[21] La prueba de este solapamiento es particularmente clara en los pueblos que dejaron largas series de documentos de cofradía. Véase, por ejemplo, AA, Libro de cofradía de Hocaba, 1726-1781, pero véase también AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, en las que los testigos narran en términos generales sus carreras públicas.

[22] A menos que se advierta otra cosa, la exposición relativa a la organización política de la sociedad maya colonial y la estructura y composición de la élite se basa en una relación de aproximadamente 11.000 oficiales y principales. Poco menos de 2.000 entradas ofrecen alguna información biográfica (incluso genealógica), además del nombre, la edad, el título y la residencia. Las principales clases de datos complementarios son lugar de nacimiento, edad (o fecha) de ascenso al cargo, otros cargos, relaciones de parentesco con otros oficiales y principales en el presente y en el pasado, si saben o no leer y escribir, y, con menos frecuencia, el tipo y valor de los bienes que poseen. Aunque están representadas todas las repúblicas de indios, las regiones que poseen más peso específico son el centro y el noroeste, con especial concentración en los partidos de Camino Real Alto, Sotuta y de la Costa, mientras que la información más escasa es la que proviene del partido de Tihosuco y aledaños de Campeche. Cronológicamente, el mayor volumen de datos proviene de finales de la época colonial y refleja el contenido de los archivos civiles y

FIGURA 8.1.—*Estructura política de la comunidad*

	República de indios	*Cofradía*	*Iglesia*
Elite superior	*Batab* / gobernador Escribano	Patrón Escribano de cofradía	Maestro cantor
Elite inferior	Alcaldes (2) Regidores (4) Mayordomo Procurador	Priostes (2) Mayordomos (4)	Sacristán mayor Fiscal mayor
(Macehuales?)	Alguacil mayor		Cantores Músicos Acólitos
Macehuales	Alcalde de mesón Alguaciles Tupiles	Mayoral Vaqueros	Sacristanes Fiscales *Cananob*

eclesiásticos, pero también están bien representadas las décadas de 1560 a 1580, además de la de 1660.

La principal categoría de fuentes son las diversas series de investigaciones realizadas en los pueblos indígenas, que registran nombres, títulos y, por lo general, información biográfica complementaria de los dirigentes indígenas interrogados (incluyendo también *principales* que en ese momento no ocupan cargos). Las investigaciones civiles más detalladas y completas son: AGI, Justicia 245, Residencia de D. Diego Quijada, Declaraciones de los indios principales, 1565; Escribanía 318-A y 318-B, Visita que hizo a los pueblos de indios... Rodrigo Flores de Aldana, 1666, piezas 1-143; Escribanía 318-A, Averiguación... Fray Luis de Cifuentes, 1669; México 366, Pueblos embargados por el gobernador, 1675 (los nombres contenidos en estas tres últimas investigaciones, 1666-1675, han sido compilados, aunque no siempre transcritos correctamente, por Solano y Pérez-Lila, «Autoridades municipales indígenas»); México 3048, Investigación sobre repartimientos, 1755; México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 16-18. Hay además numerosas investigaciones que cubren sólo parte de los pueblos. Las más extensas están en: AGI, Escribanía 308-A, núm. 1, pieza 2, Informaciones de los indios viejos principales, 1602 (doctrinas franciscanas); México 1035, Memoriales sobre abusos de repartimientos, 1700 (doctrinas franciscanas); México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711; México 1039, Testimonio de visita... pueblos de la Costa, Tizimín y Valladolid, 1722; *Testimonio de visita*... Camino Real, 1722; México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuadernos 1 y 2. Las visitas episcopales también contienen información similar. Las

escribano tenía un puesto de gran responsabilidad, ya que le eran confiados todos los documentos de la comunidad, incluso los títulos de propiedad, de vital importancia para el grupo.

Los cargos de patrón de cofradía y de *batab*, que, como los demás, menos importantes, del cabildo a menudo fueron ostentados por la misma persona simultánea o alternativamente, también eran de largo desempeño, aunque desconocemos su duración real, e incluso es posible que no estuviera fijada. Muchos *batabes*, de los que tenemos más información que de los patrones, mueren en el cargo o se retiran sólo en caso de enfermedad o de edad muy avanzada. Philip Thompson, después de un minucioso análisis de los documentos del cabildo de Tekanto, sugiere un periodo de veinte años o un *katun* del viejo calendario maya [23]. El *katun* pudo ser el plazo ideal según los principios prehispánicos, y las desviaciones que he encontrado en otras comunidades pueden deberse a muerte o incapacidad o, en todo caso, a prolongaciones por falta de un sucesor genealógicamente apropiado.

La segunda escala estaba fuera del alcance de los macehuales, aunque, en todo caso, su rango era mucho menor. Los funcionarios de la iglesia constituían un grupo totalmente independiente, con sus propias categorías y reglas de movimiento internas, basadas probablemente en la antigüedad. Los cargos de los sistemas entrelazados de cofradía y cabildo cambiaban anualmente, pero los mismos nombres aparecen una y otra vez, ascendiendo por una o ambas jerarquías, en las que regidores y alcaldes, mayordomos y priostes se clasificaban por niveles [24]. Es evidente que el interés de los mayas por la estratificación no fue puramente teórico; esto se aprecia en la ordenada progresión dentro del sistema y en las diferenciaciones conservadas en los distintos niveles. En los ejemplos conocidos es raro, aunque no inaudito, que se pudiera traspasar la línea desde la pequeña oficialidad a la élite inferior (por ejemplo, pasar de alguacil a regidor), y también ascender de la élite inferior a la superior.

colecciones más completas son AA, Visitas pastorales 3-6, 1781-1784, y Visitas pastorales 9, 1803. Colecciones comparables en cuanto a detalle, pero incompletas, están en AA, Visitas pastorales 1, 1755-1768, y AGI, México 1036, Visitas pastorales, partidos de Sahcabchen-Champoton y Camino Real, 1705.

La segunda categoría de fuentes en importancia es la que constituyen los diversos documentos preparados, firmados o atestiguados por los propios oficiales de república. Comprenden peticiones y cartas conservadas en los principales archivos civiles y que van desde los primeros momentos después de la conquista (por ejemplo, una serie de cartas de caciques y principales a la Corona en AGI, México 367, Cartas escritas a S. M., 1554-1572) hasta la independencia (los más numerosos de la última fase de la colonia, en AA, *Asuntos terminados* y *Asuntos pendientes*, y AEY, Ayuntamientos y Tierras), testamentos (para las mayores compilaciones, véase capítulo 4, nota 44), inspección de lindes, tales como Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní* (mencionado en el capítulo 6, nota 20), escrituras de venta y toda una serie de documentos relacionados con la tierra que se conservan en dos compilaciones existentes de documentos de cabildo (Tekanto, en ANM, y Roys, *Titles of Ebtun*) y dispersos por ANM, y los diversos títulos de haciendas. Los documentos de cofradía en AA y AC contienen listas de los oficiales de cofradía y a veces de los oficiales del cabildo también, principalmente del siglo XVIII; por último un documento único en AEY, Ayuntamiento 1, núm. 1, una serie de documentos relacionados con las elecciones de Tekanto, 1683-1704. La última categoría, miscelánea, abarca la multitud de documentos españoles, desde pleitos a censos casa a casa, que mencionan con más o menos detalle biográfico los nombres de los oficiales de república y cofradía y el personal de iglesia.

[23] Philip Thompson, «Tekanto», 359-363.

Las continuidades funcionales y estructurales entre el sistema político prehispánico y el colonial en el plano local no garantizaron la genealógica y ni siquiera algo semejante en la estructura social subyacente. El régimen colonial tuvo escaso interés por mantener a la tradicional clase gobernante maya, una vez que su cooperación dejó de ser necesaria para consolidar la conquista militar. Los españoles seguían necesitando autoridades indígenas, pero no necesariamente de la nobleza. Los descendientes de los antiguos linajes gobernantes perdieron gradualmente reconocimiento y estatus en la gran sociedad colonial y, al mismo tiempo, su posición dentro de la sociedad maya se vio amenazada por la creación de nuevas estructuras administrativas con cargos proveídos por designación o elección antes que por sucesión.

Estas estructuras rivales, lógicamente, relegarían a puestos menos importantes y acabarían reemplazando a las antiguas clases privilegiadas. Los procedimientos establecidos para cubrir los nuevos cargos facilitaron el surgimiento de una nueva élite proveniente de las filas de los macehuales. El gobernador, cabeza del cabildo y jefe ejecutivo de la república, debía ser designado por el gobernador real de la provincia; el cabildo había de ser elegido y no se admitía que se desempeñaran en él dos ejercicios consecutivos, y los oficiales eclesiásticos, desde el maestro cantor hacia abajo, eran designados por el párroco.

Durante algún tiempo parecieron existir dos focos de autoridad, paralelos y rivales: por un lado, el *batab* hereditario y un sacerdocio maya clandestino, y por otro, el gobernador y el maestro cantor. En la práctica lo que se produjo fue el solapamiento de ambos [25] y el antiguo sistema

[24] *Ibid.*, 268-282, analiza los datos sobre los alcaldes y regidores de Tekanto, que posee documentos especialmente detallados.

[25] Acerca del solapamiento de maestros cantores y *ahkines*, tratado en el capítulo 11, véase especialmente el material sobre los procesos por idolatría de Landa en AGI, Justicia 249, Residencia de Diego Quijada, 1565, ff. 4294-4658, y en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 71-129, 135-162. La fuente principal sobre el nombramiento de los *batabes* hereditarios como gobernadores son los informes de los encomenderos (1579-1581) en RY,

acabó mezclándose con el nuevo (véase figura 8.2). La fusión se completó a finales del siglo XVII. En ese tiempo, aun cuando se hiciera uso de títulos alternos, siempre se referían al mismo cargo [26]. La nobleza se hizo cargo del nuevo aparato administrativo civil y eclesiástico a fin de sobrevivir con algo más que el orgullo familiar y seguir diferenciándose de la masa de mayas sometidos, y se las arreglaron para hacerlo incluso antes de esa fusión. El nuevo sistema permitió o alentó un cambio en la conducta política de los nobles, pero esto no supuso el fin de la nobleza como grupo dominante.

Lo importante es que los mayas continuaron controlando su sistema político, a pesar de las apariencias formales, y la forma de acceso a los cargos públicos. Los principales conservaron el control de los cabildos gracias al recurso de restringir el voto a los funcionarios salientes. En algunos documentos se dice que los mayordomos de las cofradías eran elegidos del mismo modo, es decir, por los antiguos ocupantes del cargo; otros informes afirman que la elección se hacía desde el cabildo [27]. Los mecanismos formales no tuvieron importancia, pues el «electorado» lo formaban todos los notables del pueblo.

Se diría que la confirmación de estas elecciones anuales que hacía el gobernador español era muy superficial, un medio, como el de las residencias, más para sacar beneficios que para supervisar las cuestiones locales [28]. La escasa información que tenemos acerca del nombramiento de los gobernadores (que revirtió más tarde al título de *batab*) indica que este mismo grupo de principales locales también tenía la voz principal y, tal vez en años posteriores, la única para realizar la selección [29].

por ejemplo 1: 78, 98, 129, 148, 182, 194, 210-211, 221-222, 278; 2: 161-162, 202. Sobre *ahcuchcabes* y regidores, véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 17, y capítulo 5, nota 60.

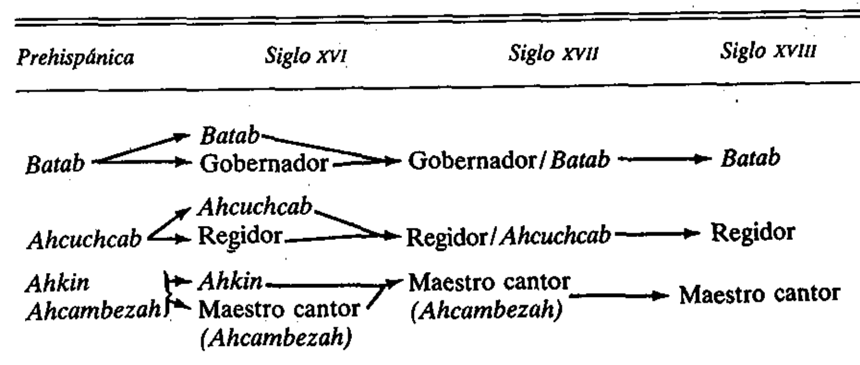
[26] Todos los documentos detallados acerca de pueblos indígenas que figuran en la residencia de Flores de Aldana, 1670, algunos de los cuales llegan a hacer referencia a 1657 (por ejemplo, AGI, Escribanía 318-A y 318-B, Visita que hizo... Flores de Aldana, 1666, piezas 1-143), usan los términos *batab* y gobernador indistintamente, sin referirse a ningún *batab* hereditario o «señor natural».

[27] AA, Visitas pastorales 1, Bolonchenticul, 1768; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 5 (Auto del Batab y cabildo, Ucu, 20 de enero de 1735), cuad. 6 (Testimonio del Cacique de Bolonchencauich, 1782), cuad. 7 (Testimonio del Cacique *et al.* de Dzemul, 1782), Testimonio de la real provisión, 1782 (Informe del cura de Dzonotpip), Informaciones de los capitanes a guerra, 1782.

[28] Sobre la presentación de los resultados de las elecciones, véase, por ejemplo, AGI, México 158, Testimonio del Escribano real, 23 de feb. de 1665; AEY, Ayuntamiento 1, núm. 1, Documentos del Cabildo, Tekanto, 1683-1704; AGI, México 1036, Autos sobre repartimientos, 1711 (testimonio sobre los derechos extorsionados para confirmar las elecciones).

[29] Diversas fuentes se refieren claramente a la «elección» de gobernadores (y, más

FIGURA 8.2.—*Evolución de la estructura política*



Con un proceso de selección, que aún no se entiende del todo, presentaban un candidato al gobernador real, poco conocedor de los asuntos locales, que otorgaba el título oficial y el emblema del cargo —el «bastón de mando» que todavía se usa en las comunidades indígenas del altiplano maya y en Perú—. Tanto la investidura real como los asombrosos derechos inherentes al cargo eran familiares para los mayas, que antiguamente hacían ofrendas al *halach uinic* que instalaba a los *batabes* locales en el poder.

El servicio en la iglesia, que en principio parecería ofrecer nuevas vías hacia el poder en la sociedad indígena colonial, supuso un desafío aún menor al orden tradicional que el nuevo sistema de la administración municipal. Los primeros maestros cantores fueron elegidos, deliberadamente, entre los miembros de la nobleza, pues sólo ellos poseían el prestigio y la autoridad necesarios [30]. Una vez elegidos y en el ejercicio

tarde, de *batabes*) por el cabildo o principales: AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 72; AA, *Oficios y decretos* 4, Obispo a Josef de Gálvez, julio de 1784; AEY, Ayuntamiento 1, núm. 28, Petición del pueblo de Espita, 29 de mayo de 1817. El «nombramiento» al que se hace referencia en algunos documentos tempranos (por ejemplo, RY 2: 96-97, 175) puede haber sido la designación formal por parte del gobernador de la persona elegida por los principales, procedimiento ilustrado en AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610, ff213v, 219, 233; y BN, Archivo franciscano, 55, núm. 1142, Información hecha por Fr. Leonardo de Correa, 1636. Una acusación contra un gobernador porque «puso algunos caciques» sugiere que tal práctica ni fue común ni era aceptada (AGI, Escribanía 315-A, Pesquisa y sumaria secreta... Flores de Aldana, 1670).

[30] Acerca del rango noble de los primeros catequistas, maestros cantores y naguatlatos, véase Lizana, *Historia de Yucatán*, 50-51, y la nota 24 de este capítulo.

de su cargo, pudieron controlar su sucesión (y elegir a sus ayudantes y a los escribanos locales) en virtud del monopolio que ejercían sobre el conocimiento y las facultades requeridas para tales funciones, y sobre el sistema educativo por el que se transmitían esas facultades [31]. El clero parroquial perdió la oportunidad de ampliar la selección al dejar en manos de los maestros la instrucción y la designación de qué muchachos de las clases de doctrina recibirían formación especializada en música, liturgia sagrada, lectura y escritura; de este modo dejaron de hecho en manos mayas el control del patronato de la iglesia.

En cualquier sistema de soberanía indirecta, la autoridad de los jefes indígenas descansa sobre dos principios. Deben ser aceptados tanto por los señores coloniales como por su propio pueblo. Los españoles exigían sumisión y ésta se aseguraba reemplazando a los dirigentes cuya posición o hazañas desafiaran este poder [32], pero las alternativas eran limitadas. Aun cuando los españoles ejercieran un control más directo sobre la política local del que hasta ahora tengamos pruebas en Yucatán, no pretendían con ello crear una nueva élite indígena ni destruir las distinciones de rango tradicionales apoyando a candidatos macehuales con credenciales dudosas. Dejando aparte lo arraigados que también ellos tuvieran los valores jerárquicos, lo que les importaba por encima de todo era el desempeño de las funciones de los dirigentes comunitarios, y la

[31] Sobre el control de la educación local ejercido por los maestros, véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 18; IY, Constituciones sinodales, 1722; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737; AGN, Historia 498, Expedte... escuelas, 1790-1805, Informes de los subdelegados, 1790. Sobre los «indios de iglesia» como una casta privilegiada que se autoperpetuó y monopolizadora de ciertas facultades, véase AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Sotuta, 1784; Asuntos pendientes 2, Petición de Gregorio Ek, 1805; Asuntos terminados 10, Expedte. sobre maestro de capilla, Halacho, 1815; BN, Archivo franciscano 55, núm. 1150, Discurso, 1766 (refiriéndose a los músicos de la iglesia), y capítulo 6, notas 52 y 60.

[32] Los *batab*-gobernadores y otras autoridades eran destituidos por diversas razones. La conspiración y la rebelión, reales o presuntas (véase capítulo 2, nota 39), constituían motivos evidentes, así como la idolatría (véase, además de los juicios por idolatría de Landa, AGI, México 369, Obispo a la Corona, 11 de enero de 1686, aunque Cogolludo, Lib. 11, cap. 4, informa del caso de un *batab* destituido por el obispo y reinstaurado por el gobernador). Tanto el clero parroquial como las autoridades civiles locales podían persuadir en ocasiones al gobernador para que destituyera a los oficiales insubordinados o que no cooperaban (véase AGI, México 3053, Causa de remoción del cura de Becal, 1767, y AA, Visitas pastorales 5, Chancenote, 1784, relativo a un *batab* que «fue despojado de su empleo» por instigación del comandante de Valladolid). Los casos registrados son relativamente raros y provienen en la misma medida de luchas entre facciones dentro de la élite (más adelante se trata este punto), que de enfrentamientos con las autoridades españolas, lo cual apoya mi tesis de que los españoles ejercieron una política no intervencionista siempre y cuando los dirigentes indígenas (1) cooperaran y (2) contaran con apoyo local.

nobleza era la más apropiada para llevar a buen fin el desempeño de estas funciones, ya que su autoridad provenía de la fuerza de su legitimidad. En la medida en que la nobleza reconoció que su supervivencia requería la cooperación de los españoles, el pragmatismo del dominio indirecto por ambas partes favoreció la continuidad.

El señorío hereditario en la teoría y en la práctica

La comunidad maya colonial se parece en muchos aspectos a cualquier comunidad campesina de otras partes del mundo. En líneas generales e incluso en muchos detalles posee un extraño parecido con un municipio aragonés, Belmonte de los Caballeros, descrito para el periodo comprendido entre los siglos XVI y XIX en un estudio reciente. Belmonte también tuvo un reducido grupo de hombres poderosos y ricos («pudientes»), que poseían la mayor parte de la tierra, se alternaban en el concejo municipal, controlaban las actividades religiosas de la comunidad y eran consultados para las decisiones principales aunque en ese momento no estuvieran ejerciendo el cargo. El concejo municipal regulaba y recaudaba los impuestos locales, administraba el patrimonio municipal y podía requerir la ayuda de los miembros de la comunidad para los trabajos públicos [33]. Aquí terminan las semejanzas. Dos diferencias fundamentales se aprecian en las relaciones sociales y en los significados que se les adscriben. La sociedad maya colonial conservó un concepto de señorío, totalmente ausente en el municipio aragonés, que implicaba un grado de subordinación a la autoridad que no llegaba a ser absoluta únicamente por la intervención española, y, en segundo lugar, una autoridad que se proclamaba un derecho hereditario [34].

Ciertos indicios del concepto de «señorío» que subyace al estatus socioeconómico de la élite maya pueden observarse en el grado de respeto que podía inspirar, que poco concuerda con la imagen típica de una sociedad exclusivamente campesina. Los *batabes* y maestros cantores tenían tratamiento de *yum*, señor o maestro en maya yucateco, reservado para las figuras humanas y divinas más reverenciadas con las que los mayas se relacionaron durante la época colonial: además de al *batab* y al maestro cantor, se daba ese mismo tratamiento a las tres personas de la Trinidad, al gobernador y al obispo españoles, al encomendero local

[33] Lisón-Tolosana, *Belmonte de los Caballeros*, 54-63, 75-79, 203-208.

[34] Roys analiza los conceptos de autoridad y nobleza entre los mayas prehispánicos en un apéndice de *Chumayel*, 188-195.

y en ocasiones al párroco. Hoy día se admite generalmente que han existido y existen diferencias sociales entre los campesinos, no obstante, nos sorprendería encontrar a un kulak de la Rusia prerrevolucionaria, por rico que fuera, con el tratamiento de «señor». Tales honores y privilegios materiales tampoco derivaban de una especial veneración por la edad. Aunque la sociedad maya estimaba a los viejos, especialmente porque eran los depositarios de la tradición oral, el gobierno de la comunidad no era una gerontocracia. La realidad es que los hombres se retiraban de su actividad en la vida pública precisamente cuando ingresaban en la categoría de «anciano» (alrededor de los cincuenta y cinco o sesenta años) y en ocasiones accedían a los puestos más elevados cuando apenas habían cumplido los veinte.

Queda claro que hubo una élite rica y dominante políticamente en la sociedad maya colonial que en ocasiones tuvo los mismos títulos y realizó las mismas funciones que la nobleza prehispánica, pero esto no significa que la una descendiera de la otra, ni que existiera en absoluto un estatus hereditario. No es sorprendente que la evidencia documental sea demasiado fragmentaria como para trazar la línea de descendencia de la vieja nobleza después de la conquista y analizar su trayectoria vital. Las primeras décadas del siglo XVII son un periodo especialmente oscuro, pues los españoles (que no los mayas) habían perdido interés por los derechos sucesorios de la nobleza, y todavía no había nadie que se preocupara gran cosa por conservar registros parroquiales, testamentos y escrituras, resultados de las elecciones y otros tantos detalles de la administración local que permiten trazar conexiones entre linajes y contrastarlas con las de propiedad y cargos políticos. Con todo, disponemos de bastantes indicios y datos aislados, e incluso de algún conjunto de ellos. Armándolos, contribuyen a sentar, en primer lugar, la persistencia, al menos hasta principios del siglo XIX, de una distinción formal entre *almehenes* (los de cuna noble) y el resto de la sociedad maya. En segundo lugar, parece evidente que *almehen* no era un título honorífico derivado del desempeño de un cargo público; era hereditario. Finalmente, puede establecerse un vínculo, no fortuito, entre linaje noble y jefatura de la comunidad durante toda la época colonial, a pesar de la ausencia de documentos genealógicos completos.

Algunos árboles genealógicos bastante completos han llegado hasta nosotros y establecen nítidamente quién engendró a quién desde el tiempo de Mayapan (el equivalente yucateco del *Mayflower* o de la Conquista normanda) hasta mucho después de la conquista [35]. Otras genealogías,

[35] TUL, Documentos de Tabi, papeles de la familia Pox, 1569-1700; AGI, México 140, Probanzas de D. Juan Chan, 1601, 1619; Scholes y Roys, *Maya-Chontal*, papeles de Pax-

cuando se consigue trazarlas sin ayuda de los registros parroquiales (que nada nos dicen del estatus económico o político), han de ser logradas atando cabos a partir de datos fortuitos. Un testador puede mencionar a un tío paterno del que heredó alguna propiedad; sobre este último podemos encontrar una referencia en algún documento anterior que lo cita como *almehen*. O un individuo al que se designa como heredero en un testamento puede vincularse con un *batab* del siglo siguiente y referirse a él como un antepasado fundador de la cofradía de la comunidad, y el hijo de este *batab* puede aparecer inesperadamente en otro documento como escribano local y hacerlo de nuevo en uno posterior como maestro cantor o como suegro del siguiente *batab*.

La mayor parte de los miles de nombres de funcionarios registrados en los documentos coloniales son justamente eso, meros nombres, sin más identidad social que la mención del cargo público y, tal vez, su edad y lugar de nacimiento. Siempre que se encuentra información adicional —algún fragmento biográfico añadido al nombre— indica invariablemente un modelo de reclutamiento determinado en la jefatura política. Encontramos una mención específica de rango de nobleza, o bien vínculos familiares con otra persona del mismo rango, o pertenencia a una familia de varias generaciones de funcionarios —a veces, pero no siempre, identificados como nobles—. La ausencia del título de *almehen* no es un indicio claro de la condición de macehual, ya que se usó de manera irregular, y tal vez se usaba sobre todo cuando hacía falta la claridad. En realidad, el incremento en el uso de tal distinción durante la última fase colonial se ha interpretado como signo de debilitamiento en la posición económica de la nobleza (y, puedo añadir, disminución del poder político) y como un intento de evitar la inclusión en la clase macehual subrayando las distinciones hereditarias [36].

Otro problema es llegar a saber si esta élite colonial que reclamaba la jefatura política por derecho sucesorio era en efecto descendiente de la nobleza prehispánica. Por la naturaleza de los datos resulta mucho más difícil trazar trayectorias genealógicas que funcionales, aunque algunos linajes puedan seguirse aun pasados varios siglos después de la conquista. Unos pocos, como los Pacab de la provincia de la Sierra, sobrevivieron durante todo el dominio colonial [37], y tal vez hubiera otros,

bolon, 367-368; Crónicas de los Xiu, Peabody Museum, Harvard University (analizadas en Roys, *Indian Background*, 129-170; véase además el árbol genealógico de los Xiu, transcrito en Roys, *Political Geography*, 65).

[36] Philip Thompson, «Tekanto», 232-233.

[37] Por lo general la filiación no puede inferirse a partir únicamente del apellido; sin embargo, Pacab era lo suficiente raro como para suponer con ciertas garantías que los Pacab que gobernaban en Oxkutzcab, Dzan y Muna en las décadas siguientes a la con-

como los Cocom de Sotuta, cuya preponderancia política se perdiera en la bruma de la historia peninsular pre-Mayapan (o al menos así lo afirmaban ellos).

Sería inútil tratar de buscar líneas de sucesión completas, de padres a hijos, durante toda la época colonial. De acuerdo con este criterio, la sucesión hereditaria en el gobierno se extinguió en pocas generaciones, si es que alguna vez existió, y fue reemplazada por un sistema más impreciso que podríamos denominar como de acceso hereditario a la jefatura y que conservaba la concepción básica de jefatura hereditaria adaptada a las nuevas circunstancias.

La soberanía hereditaria entre los indígenas de Mesoamérica no puede ser interpretada, en cualquier caso, a la luz de las reglas que rigen las modernas monarquías europeas. Si hemos de buscar un modelo europeo, la monarquía medieval sería el más apropiado, ya que se ajusta a lo que conocemos del sistema político prehispánico. En ambos casos se dio la combinación de principios hereditarios y electivos. De igual forma, el poder político era relativamente fluido y se difundía en la jerarquía de los señoríos menores que tenían voz a la hora de elegir al soberano territorial, cuyo poder real, a falta de burocracias estatales bien desarrolladas y de ejércitos permanentes, dependió de ellos [38].

De acuerdo con las estrictas reglas de primogenitura masculina que los españoles introdujeron en los señoríos indígenas, ni el gran *tlatoani* de Tenochtitlan ni ningún otro señor local de la Mesoamérica (ni del Perú, para el caso) postclásica podrían calificarse como gobernantes hereditarios. Aunque no conocemos con detalle las reglas que rigieron la transferencia del poder, podemos afirmar que la elección no era automática. Estuvo restringida únicamente al linaje o linajes gobernantes, quizá con cierta tendencia en favor del hijo mayor, pero el elegido podía ser uno más joven o algún pariente colateral, según su capacidad personal, experiencia y otros criterios. Entre los mexicas, la selección la hacían los ancianos del linaje gobernante, que consultaban a un consejo constituido por los nobles principales [39]. Un procedimiento similar se

quista pertenecían al mismo linaje que los que en los siglos siguientes figuraron como principales y algunas veces como *batabes*, siendo el último del que tenemos constancia D. Pedro Pacab, teniente de *batab* en 1782 y *batab* o «cacique reformado» de Muna en 1811.

[38] Sobre la monarquía medieval europea, véase Bloch, *Feudal Society*, 383-389.

[39] Sobre la elección de dirigentes entre los mexicas, véase Davies, *Aztecs*, 87, 125, 158-159, 207-208; Junta eclesiástica, México, mayo de 1532, en Llaguno, *Personalidad del indio*, 151-154. La primogenitura parece haber tenido mayor peso en Texcoco y entre los mixtecas (Davies, *Aztecs*, 126-127; Spores, *Mixtec Kings*, 131-154), pero véase Las Casas, *Apologética historia* 2: 508, sobre la región de Verapaz. Para un sistema similar de elección del más idóneo entre los linajes gobernantes en Perú, véase Murra, «Social Structural and

siguió, probablemente, en las tierras bajas mayas, con influencias tanto de la dinastía gobernante como de la nobleza menor. Y podemos dar por sentado que, en todas las ocasiones, maniobras políticas informales acompañaban o precedían a la selección final.

Los perfiles del viejo sistema se percibían aún en las elecciones a los cargos municipales durante la colonia. Estas se celebraron tan llanamente entre los mexicas, según observaron los españoles, porque la élite indígena estaba ya muy acostumbrada al proceso electoral [40]. En Yucatán no sólo se conservaron los procedimientos, sino también los principios básicos; la filiación dinástica determinaba a los elegibles, pero se introdujo una importante innovación. El conjunto de los elegibles para los cargos máximos se amplió a más de una dinastía, para incluir un grupo mayor, aunque restringido, de «linajes *batabes*» distintos de la élite inferior. La sucesión directa dentro de una misma familia fue, según los datos de que disponemos, un acontecimiento poco frecuente. En el transcurso de un siglo, varias familias podían dominar los puestos más importantes, apareciendo de forma intermitente o en distintos momentos y, en ocasiones, también desempeñando incluso puestos de segunda fila entretanto.

Aparece un pequeño número de *batabes* que previamente habían desempeñado funciones menores de alcalde o regidor. La norma general para acceder a los puestos más importantes (maestro cantor, patrón y *batab*) fue desempeñar la tarea de escribano, pero con frecuencia se ascendía sin experiencia previa en el ejercicio de otro cargo público. Los cargos más importantes se solían designar a una edad temprana en la que carecían de la experiencia necesaria y, por tanto, de toda oportunidad para adquirir relieve por sí mismos. El paso de una escala a otra casi nunca se produjo; los miembros de la escala superior solían provenir de un grupo restringido de linajes interrelacionados de principales. Todos estos hechos sugieren que, a la hora de ser elegido para un puesto importante, poseer una buena genealogía era uno de los factores más decisivos, aunque no el único.

La división entre linajes *batabes* y nobleza menor debe considerarse más una tendencia que una regla inalterable. Esta inclinación, no obstante, podía resultar mucho más fuerte si, como se ha sugerido, el rango

Economic Themes», 51. Sobre los mayas yucatecos, donde la norma usual, aunque no patrón inamovible, parece haber sido la filiación directa, véase Landa, *Relación*, 87, 100; RY 1: 97-98, 116, 193-194, 2: 161-162; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 140, y Roys, *Chumayel*, 189-190.

[40] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 175.

también lo determinaba la línea femenina [41]; yo he basado mis cálculos teniendo en cuenta únicamente los lazos patrilineales.

Las bases teóricas y, en cierto modo, históricas de esta división se fundamentan en la distinción prehispánica entre señores o gobernantes (llamados por los españoles «señores naturales») y la nobleza menor o «principales» (*pipiltin* mexicas). El sistema *batab* en Yucatán, a pesar de los muchos cambios de los que hablaré, permaneció más fiel en espíritu al concepto de señorío que los cacicazgos hereditarios que los españoles conservaron artificialmente en otros lugares. La elección no jugó ningún papel en la sucesión de estos cacicazgos y su legitimidad quedó aún más erosionada por el abandono en que los caciques, en parte por sí mismos, en parte por la política española, dejaron las funciones de jefatura en sus dominios. En algunas zonas, como los altos de Chiapas, el concepto parece haber desaparecido al eliminarse a los gobernantes indígenas en la primera mitad del siglo XVII [42].

En Yucatán los cacicazgos hereditarios, como los definieron los españoles, desaparecieron muy pronto, excepto una rama de la familia Xiu. Esto no supuso necesariamente el fin ni de todos los señoríos ni de las dinastías gobernantes. Su destino bajo el dominio colonial se distingue mejor contra el fondo de los arreglos políticos anteriores a la conquista.

El primer asunto a tener en cuenta es que los españoles no penetraron en una escena política estática, sino que ésta, como ocurre en todas partes, se encontraba en plena acción. En el capítulo 5 he sugerido que las estructuras políticas provinciales a fines del Postclásico deben ser vistas como un segmento de un *continuum* que comienza en las confederaciones aisladas y termina en estados muy centralizados. El lugar que cada estructura ocupaba en este *continuum* dependía del equilibrio entre las fuerzas de los tres grupos: un linaje gobernante que ejercía o intentaba imponer su hegemonía en una provincia, señores menores con sus propias pretensiones hereditarias sobre una parte del territorio y lo que podríamos llamar clase acomodada local.

La segunda cuestión relevante en relación con la organización política del Postclásico es que, por más centralizado que estuviera el poder de los linajes dominantes, en ningún lugar llegó a ser absoluto. Como en las monarquías medievales europeas, siempre estuvo compartido en cierto grado con los señores locales (*batabes*) y con la clase acomodada local (principales). Fuera o no verdad que «sin su voto no se podía hacer

[41] Philip Thompson, «Tekanto», 393-397.

[42] Gosner, «Soldiers of the Virgin»; Remesal, *Historia general;* Lib. 7, caps. 19-21, Lib. 8, cap. 12. La única excepción fue la del cacicazgo de Chiapa, al borde de las tierras altas.

nada» [43], los principales no fueron meros lacayos a las órdenes del *batab*. Los *ahcuchcabes* tenían su propio poder, pues eran los representantes de las principales divisiones territoriales, las parcialidades (y suponemos que de sus linajes rectores), en los pueblos.

Dado el grado de contienda militar que caracterizó la historia peninsular después del colapso de Mayapan, el equilibrio político debió de ser inestable. Dependería aún en los periodos de relativa calma de la pericia política y las alianzas dinásticas de gobernantes y señores. Las mismas variables determinarían además la mezcla de influencias cuando llegaba la selección de los *halach uinic* y *batabes* provinciales, sometidos, en teoría, a las normas hereditario-electivas. Los datos sobre la sucesión de los *batabes* son equívocos, pero sugieren a veces que en ocasiones estuvieron sujetos a la confirmación, si es que no eran éstos los que los designaban directamente de los jefes supremos provinciales [44]. Este derecho, como el del gobernador colonial español, debió de cubrir un amplio campo de influencias, desde la ratificación *pro forma* hasta, incluso, la imposición del candidato propio. La historia proporciona numerosos testimonios de cómo las normas hereditarias pueden torcerse por la realidad del poder. En la mayor parte de los casos extremos, y el Postclásico yucateco está repleto de ellos, lo decisivo fue la fuerza militar.

El dominio colonial impuso una cierta tranquilidad uniforme en la península, poniendo fin a todas la miniconquistas, los destronamientos y demás cambios violentos de poder. Sin embargo, el *statu quo* no quedó congelado, pues la fragmentación de los estados más grandes en unidades políticas independientes y la creación en los gobernadores municipales de focos de autoridad rivales ocasionaron un cambio importante y permanente en el equilibrio político entre las élites locales y las dinastías gobernantes.

Ninguna de estas dos innovaciones, de las que el establecimiento de autonomía local fue la más trascendental, tuvo un efecto inmediato en la organización política indígena. La independencia de las repúblicas de indios, en principio, fue una ficción legal en las viejas provincias del *halach uinic,* ya que los linajes gobernantes conservaron un control bastante firme sobre sus distritos hasta bien entrada la segunda mitad del

[43] RY 2: 211. Véase además la crónica de los chontales de Acalan: «Nada podía hacerse sin consultar a estos principales» (Scholes y Roys, *Maya-Chontal,* 371), y el relato que hace Las Casas sobre el «consejo del rey» entre los chol de la Alta Verapaz *(Apologética historia,* 2: 511).

[44] RY 1: 187; Landa, *Relación,* 26-27. Con todo, véase RY 1: 297-298, para el precedente prehispánico de control regional sobre la autoridad y la elección dentro del grupo de principales en la ausencia de un señor supremo provincial.

siglo XVI. Por ejemplo, el jefe de la pequeña dinastía Huit de Hocaba todavía tenía bastante poder como para reclamar el título de *halach uinic* y colocar a cuatro de sus parientes más cercanos como *batabes* locales y a un número considerable de otros en posiciones prominentes en la provincia [45].

Los grandes gobernadores provinciales fueron degradados al nivel de meros *batabes* en sus distritos inmediatos, pero, por lo que sabemos, los españoles nunca interfirieron en la sucesión de los «señores naturales», desde la época de la conquista hasta su desaparición (con la acostumbrada excepción de los Xiu) a principios del siglo XVII. Lo que sí hicieron en Yucatán, como en otros lugares, fue dividir el poder entre el señor legítimo y el gobernador designado por ellos en la nueva política municipal. Los primeros ejemplos de esta escisión están documentados en 1579, cuando el título de gobernador en dos pueblos, Tixkokob y Mococha, cercanos a Mérida y en la antigua provincia de Cehpech (partido de la Costa), consta que lo ostenta alguien diferente del *batab*, ya que a éste no se le consideraba en ambos casos «suficiente» [46].

Este juicio de incapacidad evoca la imagen de alguna versión maya del último de los Austrias, Carlos II, el Hechizado. Fue una buena excusa, pero perdió gran parte de su credibilidad a medida que la práctica de separar dos cargos fue incrementándose, salvo que creamos que todas las familias gobernantes mayas padecían una generalizada degeneración mental. En realidad sólo se les consideraba incompetentes para desempeñar el cargo de gobernador en sus propios territorios. Incluso cuando las grandes unidades políticas decayeron, los linajes gobernantes siguieron sirviendo como canteras provinciales de donde se extraía a los gobernadores que los españoles designaban, eso sí, para otros pueblos.

Esta política española de quita y pon padecida por la élite superior queda perfectamente ilustrada con los sucesos de la provincia de Mani. Hacia 1610, los Xiu habían perdido el gobierno de la capital de Mani, pero, a pesar de ser un linaje relativamente pequeño, proporcionaba gobernadores para varios pueblos circundantes (Tekit, Pustunich, Yaxa, Hunacti, Dzan y Tekax). De modo semejante, el *batab* hereditario de Tekax fue el gobernador de la cercana Tekit, y más tarde de Oxkutzcab, y cuando el gobernador Xiu de Tekax fue sustituido poco después, la elección recayó en Diego Catzim, el joven hijo del entonces gobernador de

[45] Tenemos información especialmente rica sobre los Huit (o Iuit) proveniente de los procesos por idolatría de Landa en Hocaba: Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 135-162. Véase además sobre los Pech de la época posterior a la conquista, en la provincia de Ceh Pech, RY 1: 78, 129, 221-222, 278; sobre los Xiu, RY 1: 103, 158.

[46] RY 1: 279, 281.

Mani, pero vecino de Tekax [47]. Esta curiosa práctica, que representaba un compromiso entre los conceptos indígenas de legitimidad, basados en el derecho sucesorio (conceptos que compartían los españoles), y el deseo de los españoles de limitar el poder de los linajes gobernantes, ayudó a preservar la base hereditaria de la autoridad en toda la transición hacia el sistema *batab* a finales de la colonia.

Los grandes linajes provinciales no desaparecieron, sino que se fragmentaron junto con las estructuras políticas provinciales que habían creado. Al igual que ocurrió con la sociedad maya colonial, la élite superior también fue enclaustrándose en las comunidades locales. La pertenencia a un linaje dejó de suponer un casi seguro desplazamiento. Fue haciéndose cada vez más corriente que las autoridades mayas —no sólo los principales, que desde el principio fueron la élite local, sino también la escala superior de los linajes *batab*— pasaran a identificarse con una comunidad particular por nacimiento y por lazos ancestrales. A finales del siglo XVIII, raro era el dirigente maya que no podía trazar su árbol genealógico con varias generaciones en el mismo lugar, e incluso remontarlo a un «tiempo inmemorial». La mayor parte de las excepciones registradas eran de *batabes*, y surge la pregunta de si tales forasteros no serían elegidos a falta de un candidato local que fuera de estirpe lo suficientemente ilustre en ese momento [48].

Algunos linajes parecen haber conservado lazos de parentesco traspasando los límites comunitarios, pero éstos ya no eran regionales del mismo modo abierto, donde el poder local se derivaba de la dominación dinástica sobre toda la provincia. En vez de esto, cuando se conservaron fue para dividirse en ramas, que formaban parte de redes discretas de élites comunitarias en las que se había delegado el poder político que se dejó a los indígenas. Si los españoles dejaron de extraer de la reserva de señores provinciales a los que habían de desempeñar los cargos de gobernadores municipales, fue en buena medida porque no querían fomentar los lazos intercomunales; pero, además, sugiero, porque los fo-

[47] AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610; BN, Archivo franciscano 55, núm. 1142, Información hecha por Fr. Leonardo de Correa, 1636. Otra rama de los Xiu dio un gobernador a los pueblos de Oxkutzcab y Maxcanu (Roys, *Indian Background*, p. 169, basado en las Crónicas de los Xiu).

[48] Véase, por ejemplo, AGI, México 3066, Informaciones instruidas... cofradías, 1782, cuads. 5-10. Salvo raras excepciones los forasteros son de pueblos cercanos. En la querella presentada por los principales del pueblo de Tzotzil contra su *batab*, queda claro que el mayor agravio fue que impuso un forastero de Kibil como alcalde, cuando ellos habían elegido uno de su propio grupo: AGI, Escribanía 318-A, Querella de los indios principales contra D. Clemente Ek, 1670.

rasteros, tuvieran el rango que tuvieran, eran cada vez menos aceptados por las élites locales.

El paso del poder de las manos de las dinastías provinciales a las de la nobleza local fue un fenómeno generalizado, con ciertas diferencias regionales que obedecieron a variaciones en las particulares dinámicas políticas de la época anterior a la conquista. Una vez que los españoles lograron consolidar el cargo de gobernador como principal puesto ejecutivo de cada comunidad maya, perdieron todo interés en interferir en los asuntos políticos locales. Pero, fuera cual fuera la importancia del papel político que desempeñaran, parece claro que ni los gobernadores, ni los posteriores *batabes,* podían conseguir autoridad, o al menos conservarla, sin el consentimiento de los principales locales [49]. Esto no necesariamente significó el eclipse total de las viejas familias gobernantes. Cuando observamos su trayectoria durante la época colonial, vemos que cuanto más antigua y poderosa fuera la dinastía en el momento de la conquista, mayor posibilidad de supervivencia después de ella tenía. Los descendientes de los principales linajes *halach uinic* —Cocom, Huit y Xiu— tuvieron relativa buena suerte. Ya no pudieron dominar sus provincias e imponer gobernantes locales a voluntad, pero continuaron apareciendo en los documentos en posesión de los cargos más prestigiosos de cada comunidad hasta el fin de la época colonial. (La rama de la familia Xiu que presionó a los españoles para que sus derechos fueran reconocidos no fue la «electa» para cargos públicos, lo que supone un signo de aceptación local que habría hecho innecesario el reconocimiento de los españoles [50].) Nadie se ha molestado en seguir a estas familias después de la independencia (o, al menos, por lo que sé, de investigar la proclamación efectuada recientemente por un senador llamado Xiu del partido de Mani, de que es descendiente del *halach uinic* Tutul Xiu, aliado de los Montejo).

[49] AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584. Para material sobre los batab-gobernadores destituidos o encarcelados a causa de las denuncias de los principales, véase capítulo 6, nota 86, y AGI, México 1039, Testimonio de las personas que han sido puestas en prisión..., 30 de agosto de 1722.

[50] Roys, *Indian Background,* 246-247, 162, proporciona indicios de que la rama de la familia Xiu reconocida oficialmente, asentada en Yaxakumche, no gozaba de estimación. Yo sugeriría que esto sucedía precisamente a causa de su estatus oficial, que llevaba aparejadas tanto la falta de integración dentro de la pequeña aristocracia local, como la dependencia respecto de ella (véase TUL, Documentos de Tabi, papeles de la familia Pox, ff. 49-50, sobre una disputa entablada en 1594 entre un gobernador Xiu y su hijo y la familia Pox, un linaje de principales de rancio abolengo). Añadiría también que gran parte de la oposición hacia los caciques en el centro de México se debió posiblemente a un resurgimiento similar de la pequeña aristocracia local, más que a oposición de los macehuales.

Estas familias se fundieron en las filas de la nobleza local, pero conservaron cierta preeminencia en el estatus jerárquico. Llegaron a formar parte de la escala superior de la élite: el pequeño grupo de «linajes de *batab»* que se consideraba con derecho legítimo a ocupar los cargos principales. Otros miembros de la escala superior ofrecen más dificultad para rastrear su procedencia. Algunos descendían de los señores locales; otros puede que descendieran por línea materna de dinastías provinciales o locales; dada la endogamia de la élite, lo más probable es que las líneas se fusionaran por completo.

La preponderancia Xiu estaba establecida firmemente desde la época de Mayapan, o quizá desde antes. Los Cocom se preciaban de ser linaje regente desde Chichen Itzá [51]. Sin embargo, la familia Pech de la provincia de Cehpech, sus vecinos, los Chel de Ahkinchel, y la dinastía Canul en Ahcanul, habían llegado más tarde a sus provincias, durante la confusión que se produjo después de la caída de Mayapan, e impusieron su hegemonía en las generaciones siguientes [52]. No es pura coincidencia que descendientes de estos «aventureros» arribistas volvieran a la oscuridad de la que habían salido con la misma rapidez. En la época de la conquista española, la familia Pech se las arregló para conseguir señoríos en 22 de los 25 pueblos comprendidos en la provincia de Cehpech; en la década de 1570 todavía gobernaban en los 11 pueblos de los que tenemos información [53]. A mediados del siglo XVII casi habían desaparecido de los puestos más importantes, al igual que los Chel y los Canul [54].

[51] El debate entre los Cocom y los Xiu sobre la prioridad del linaje, así como acerca de esta disputa, existía aparentemente desde mucho antes de la conquista (véase, por ejemplo, RY: 1: 161, 288). Los españoles y los mayistas modernos han tendido a seguir la línea Cocom: Landa, *Relación,* 26, 31, 40 (y 23 nota 126, citando a Torquemada); Roys, «Literary Sources for the History of Mayapan» y «Maya Katun Prophecies». Véase, no obastante, Kelley, «Kakupacal and the Itzas», y Ball, «The 1977 Central College Symposium», 48-50, para interpretaciones recientes.

[52] Sobre los Chel, véase capítulo 5, nota 4; sobre los Pech, véase Roys, *Political Geography,* 41; Martínez Hernández, *Crónica de Yaxkukul* (y su variante, «Crónica de Chacxulubchen», en Brinton, *Maya Chronicles);* sobre los Canul, véase Roys, *Political Geography,* 11-13, y Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní.*

[53] RY 1: 78, 129, 221-222, 278. Véase además RY 1: 286-287, para una relación de los linajes nobles de Teabo (pueblo de Ceh Pech) que decían que «descendían de línea recta de señores antiguos que había en la tierra» y que hicieron valer sus derechos a la categoría de *batab.*

[54] Los Canul no parece que llegaran a consolidar su poder como los Pech (pese a proclamarse *batabes* en Calkini y al menos en otras ocho poblaciones de Ah Canul: Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní,* 21-23, 33-35, 55, 61, 91) y tal vez su declive fue menor. Los Canul sólo ocuparon altos cargos en la parcialidad de Dzibikal (Uman) a finales del si-

Todas las dinastías que estaban en el poder en el momento de la conquista, bien gobernaran provincias enteras, subprovincias o únicamente pueblos, sufrieron un duro golpe, ya que perdieron la exclusividad en el ejercicio del poder (aunque no está claro que todos los señoríos locales estuvieran siempre asignados a una misma familia). Además de los deseos españoles de debilitar, que no necesariamente destruir, el poder hereditario de los gobernantes, el «haberse muerto muchos caciques señores naturales de enfermedades» facilitó el acceso al poder de algunos principales [55]. Ciertos señores que se resistían a enviar a sus hijos a los colegios de los frailes utilizaron un ingenioso ardid: enviar en su lugar a esclavos u otros sustitutos, pero al hacerlo condenaron a sus propios herederos a la pérdida de sus derechos [56].

Estas explicaciones, todo lo fieles que pueden serlo a lo que sucedió, no dan razón de los distintos grados de decadencia de cada una de las dinastías. Puede que una epidemia acabara con la mayor parte de los miembros del linaje Chel, lo que explicaría su escasa presencia, pero las estirpes Pech y Canul fueron excepcionalmente nutridas y no desaparecieron por completo de los cargos públicos; sólo, con raras excepciones, de los más elevados. Yo sugiero que hubo una fuerte reacción de los principales locales contra los recién llegados, que carecían de la legitimidad que poseían la mayor parte de las dinastías firmemente instaladas en otras provincias, y a los que incluso se pudo culpar de introducir al último grupo de señores extranjeros, los españoles [57]. Estos proporcionaron a los señores locales y a la clase acomodada la oportunidad de ascender por encima de los grandes gobernantes territoriales, de saldar viejas rencillas, a escala más modesta pero similar al modo como se reafirmó la autonomía local en los antiguos imperios mexica e incaico

glo XVIII; como Canul era un patronímico bastante común, la filiación directa sólo puede plantearse como posibilidad.

[55] RY 1: 173, 247.

[56] Landa, *Relación,* 73-74; Lizana, *Historia de Yucatán,* 50-50v.

[57] De la conquista se culpó, por regla general, a los «dirigentes de los pueblos» (o señores) (Roys, *Chumayel,* 81), pero especialmente a los itzáes, es decir, el grupo previo de invasores o sus descendientes, y a los dirigentes de las provincias de Campeche, Ah Canul y Mani, que «metieron a los extranjeros» y fueron «receptores de extranjeros» (pp. 84, 145-146): «No fuimos nosotros quien lo hicimos; sin embargo, estamos pagando por ello hoy» (p. 84). Los Xiu, por supuesto, compartirían esta culpa, igual que posiblemente todos los jefes mayas que no ofrecieron una fiera resistencia como los Cocom, Cupul y Cochuah, pero los Xiu estaban establecidos mucho antes que los Canul, que se consideraban como una «desgracia» (p. 155). La «restauración» subsiguiente a la conquista se señala en algunos pasajes de Roys, *Chumayel,* 160, 161, doonde se representa el cristianismo (es decir, la llegada de los españoles) como el instrumento que castiga y pone fin a la «mala vida» de los itzáes.

con la presencia española. La historia anterior a la conquista ayudó a determinar la forma en que aprovecharían tal oportunidad [58].

Linaje, legitimidad y movilidad social

Una de las razones por las que hemos llegado a conocer algo de las historias familiares de la élite maya colonial es su propia preocupación por la genealogía. Cualquier aristocracia de sangre, a diferencia de una élite basada en la riqueza o en otros criterios no hereditarios, se apoya en el fondo en un concepto ideológico que equipara legitimidad con linaje. Puesto que las hazañas de los antepasados se evocan para refrendar los derechos de los vivos, es conveniente llevar un registro de tales acciones y de los vínculos ancestrales que unen a éstos con aquéllos. Por esta razón, tenían un valor muy práctico las crónicas y genealogías dinásticas que los mayas prehispánicos y los de la colonia elaboraban, así como los relatos orales que narraban los principales ancianos, cuya especial habilidad para recordar acontecimientos y quién engendró a quién adquirió todavía más importancia en los últimos tiempos de la colonia, a medida que la alfabetización fue siendo cada vez más rara incluso entre las élites [59].

[58] Desgraciadamente, la documentación colonial del Yucatán oriental es demasiado escasa como para explorar la relación entre legitimidad y longevidad de los Cupul, que decían poseer las raíces más profundas en la jefatura anterior a Mayapan (véase el prólogo, nota 26). Parece que conservaron la preeminencia en la provincia de Cupul durante algún tiempo después de la conquista; aunque aparecen unos cuantos en los puestos más elevados en la posterior época colonial, la muestra es demasiado pequeña para determinar si habían sido eclipsados por una ambiciosa nobleza local. La escasez del patronímico Cupul en los últimos censos sugiere que tal vez el linaje se fue desvaneciendo, al igual que el de la familia Cochuah del sur, todavía más pequeña, de la que a finales del siglo XVII no quedaba más que un puñado de supervivientes (Roys, *Political Geography,* 137-138, y 9, cuadro 1).

[59] Los maestros y escribanos sabían leer y escribir, pero no lo registraban todo. La informacion genealógica, importante para establecer el estatus del linaje y sus derechos, también lo era como marco cronológico para fijar las secuencias y los acontecimientos que establecían los derechos de la comunidad: véanse, por ejemplo, Barrera Vázquez, *Códice de Calkiní,* 73-113, en el que los *batabes* de la provincia de Canul en 1595 reúnen a los *ahcuchcabes* ancianos para que relaten la historia de la región y de sus familias fundadoras; las historias orales de las cofradías, vinculadas a los fundadores y donantes y registradas en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, y, entre los muchos expedientes legales en que «caciques reformados» retirados o los jefes más ancianos son requeridos por su conocimiento de las historias de las familias y de la comunidad, Títulos de Uayalceh, Testimonio de D. Pascual Puch, Tecoh, 18 de oct. de 1794, y AA, Expedte. sobre cofradías de Telchac, 1812, Testimonio de D. Pascual Dzib («cacique reformado» de ochenta y ocho años).

La idea de que lo que legitimaba la autoridad era el vínculo consanguíneo con un antiguo gobernante persistió en Yucatán hasta la conquista, a pesar del desorden reinante en los siglos anteriores, cuando usurpadores extranjeros y nativos modificaron las líneas de sucesión. El mismo concepto de soberanía hereditaria en la transferencia del poder ha sobrevivido de forma heterodoxa en muchas sociedades y las manipulaciones de las genealogías oficiales que enmascaran estas desviaciones suponen obviamente un respeto del concepto básico.

La conquista puso fin a la lucha abierta por el poder que habían mantenido los mayas, pero al crear el puesto rival de gobernador municipal atacó el principio de soberanía hereditaria. El tipo de conflicto que tal medida creó entre la clase gobernante indígena no lo hubiéramos sospechado si no hubiera saltado a la luz pública, casi por accidente, un suceso que ejemplifica esta situación y que estuvo relacionado con el efímero, aunque violento, disturbio producido en Tekax en 1610 y, por tanto, incorporado a los documentos españoles. El tumulto, como se dijo en capítulos anteriores, en principio pareció ser un simple alzamiento popular contra el gobernador de Tekax, don Pedro Xiu. La investigación oficial se complicó al revelarse la profunda antipatía que sentía hacia Xiu el *batab* hereditario de Tekax, don Fernando Uz, que había sido relegado a una impotente oscuridad. Este era asesor de confianza del gobernador español y había sido nombrado para varios puestos de responsabilidad en la administración colonial. Sin embargo, consideraba que Xiu era un usurpador en Tekax y así lo había manifestado abiertamente, insultándolo en público y ofendiéndolo en varias ocasiones. Aunque en el sumario no figura ningún veredicto acerca de la complicidad de Uz en la sublevación, el fiscal español no encontró inverosímil la idea de que detrás del conflicto que había enzarzado por un corto espacio de tiempo a todo el pueblo en una lucha violenta subyaciera una disputa de la élite por cuestión de legitimidad [60].

La intensidad y el encarnizamiento de esta disputa puede arrojar algo de luz sobre los textos mayas, bien conocidos, aunque no siempre tan bien comprendidos, llamados «Libros de Chilam Balam». Estos documentos, prácticamente inclasificables, están constituidos por una mezcla de tradiciones sagradas y profanas, mitos, crónicas y profecías, y tienen su raíz en el pasado prehispánico, derivando probablemente de algún texto común; pero los textos que tenemos son documentos coloniales y como tales pueden proporcionar ciertos indicios de la mentalidad de los mayas coloniales. No eran meras reliquias del pasado, conservadas únicamente por un sentimiento de nostalgia. Eran copiados y recopiados; se añadían nuevos fragmentos; tal vez se omitió algún párrafo antiguo o se realizó alguna que otra modificación con el tiempo, de acuerdo con los gustos y conocimientos de los copistas [61]. Tradicionalmente se ha creído que muchas comunidades durante la colonia, si no todas, tuvieron sus propias copias. Los mayas coloniales —o, más concretamente, los miembros de la élite, los únicos que podían leerlos o copiarlos—, los utilizaron sin duda con algún fin. Entre otras funciones, sirvieron para reforzar las nociones mayas de la legítima autoridad política.

El «Chilam Balam de Chumayel», seguramente el mejor conocido de todos los textos que han llegado hasta nosotros, contiene innumerables referencias a los usurpadores: «advenedizos desenfrenados», «descendientes de prostitutas» (es decir, sin ascendencia legítima), «los que ocupan la estera [símbolo de la realeza] dos días» [62]. Una larga sección del libro, titulada en una traducción «Libro de las pruebas», recoge una serie de adivinanzas basadas en un saber esotérico que se transmitía a los «de la casta de príncipes» y que, como el guisante bajo el colchón de la princesa, fue considerado una prueba infalible del origen real, o al menos noble. Los jefes eran examinados para ver «si pertenecían a la casta de príncipes, a la de jefes, y podían demostrarlo» [63].

[60] AGI, Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610 (en el capítulo 2 se hace un relato del alzamiento).

[61] Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 35, 87-92, consultaba, sin duda, algunas de las copias existentes a mediados del siglo XIX. Las reputa de escaso valor histórico, ya que han «sufrido mutilaciones» y cambios al ser copiadas, e incluso piensa que podrían haber sido invención parcial de los frailes debido a las fechas coloniales insertadas en los textos. La mención colonial más temprana que he encontrado, aparte de la confiscación de manuscritos por Landa en la década de 1560, está en AGI, México 369, Memorial del Obispo de Yucatán (Landa) a la Corona, s.f. (1576?), informando de que habían mandado imprimir textos cristianos en maya para apartar a los indígenas de «muchos librillos y cuadernos viejos de mano que tenían... [llenos de] muchos horrores y grandes herejías juntamente con invocaciones de los demonios». Sánchez de Aguilar, *Informe* (escrito en 1613), 141-143, 181, habla tanto de los antiguos códices pintados como de los libros coloniales que los transcriben en caracteres latinos y que contienen poemas, historias y mitos relativos a la creación, que los indígenas «guardan y leen en sus juntas», uno de los cuales confiscó a un maestro cantor. Lizana, *Historia de Yucatán*, 37-39, copia una parte de una profecía de Chilam Balam, y Cogolludo, Lib. 4, cap. 7, informa que un fraile vio uno de estos «escritos», pero en general los mayas debieron de ingeniárselas para mantenerlos bien ocultos.

[62] Roys, *Chumayel*, 83, 93, 102, 106, 112, 149. Véase además p. 75 para el relato del derrocamiento de un gobernante por el usurpador Hunac Ceel.

[63] Roys, *Chumayel*, 89. Roys traduce los términos *ahau* y *halach uinic* como *«ruler»* y *batab* como *«chief»* (texto maya, p. 25). Véase además p. 124: «Then the rulers of the towns shall be asked for their proofs and titles of ownership, if they know of them» [«Entonces los gobernantes de los pueblos serán preguntados por sus pruebas y títulos de propiedad, si saben de ellos»].

Estas son las palabras. Si no son entendidas por los jefes de los pueblos, tristísima es la estrella que adorna la noche. Espantosa es su casa. Grandes son los estragos en el patio de los nobles [64].

El propósito de estos acertijos fue el de distinguir entre los señores legítimos y los advenedizos. En las crónicas de «Chilam Balam» y en otras fuentes se deja claro que tal distinción era necesaria, así como también que ciertos advenedizos pudieron acceder a puestos de autoridad en la época prehispánica. El dominio colonial creó nuevas oportunidades para los usurpadores y para los que pensaron que los titulares de entonces eran arribistas. (El «reestablecimiento de la autoridad legítima» puede usarse para abarcar casi todos los intentos por conseguir el poder si se presentan con la suficiente imaginación.)

La élite maya durante la colonia no pudo ya organizar ejércitos para tramar o hacer frente a un derrocamiento. Aquellos miembros de la nobleza que se sintieron privados de sus legítimos derechos tuvieron que consolarse con la esperanza puesta en algún futuro *katun:*

El advenizo desenfrenado será maltratado; su rostro será cubierto de tierra, pisoteado y ensuciado, al ser arrastrado por el suelo [65].

Hasta que la realización de estas profecías tan reconfortantes se cumpliera, no era mucho lo que les quedaba a los miembros desposeídos o enemistados de la nobleza maya colonial. Los franciscanos se quejaban de que si algún principal aspiraba a la independencia, podía reunir un grupo de seguidores y establecerse en otra comunidad [66]. Pero aunque la secesión pudo ser una de las formas comunes de resolver la proliferación de facciones durante la época prehispánica, y aunque la fragmentación territorial continuaba siendo un medio de escape para los individuos descontentos en el pueblo, dejó de ser una solución muy satisfactoria para los nobles descontentos, aunque no para los de menor rango social. Excepto en las zonas fronterizas, los asentamientos satélites podían tardar generaciones en alcanzar la independencia total y, mientras tanto, el principal desertor y sus descendientes todavía estaban sujetos

[64] Roys, *Chumayel*, 91 (traducción al castellano de la autora, con la ayuda de William F. Hauks y Jokn Lucy).

[65] Roys, *Chumayel*, 93 (traducción al castellano de la autora, con la ayuda de William F. Hauks y John Lucy). Véase, además, pp. 91-92 sobre otras desagradables suertes que aguardaban a los gobernantes ilegítimos.

[66] AGI, México 359, Franciscanos a la Audiencia, 5 de mayo de 1606.

a la autoridad de su rival en el pueblo matriz [67]. Lo más que podía lograr era una pequeña distancia y el consiguiente debilitamiento de los vínculos.

Los que pretendían volver o saltar a la vida pública mejor habrían hecho permaneciendo en los pueblos y tratando de forjar alianzas con otros principales. Podían congraciarse con las autoridades españolas, pero esto no servía de mucho si no se contaba al mismo tiempo con el apoyo de la clase acomodada local. Los principales de Tekax apoyaron al gobernador titular y no al *batab* hereditario, favorito del gobernador español, y cuando estuvo claro que el gobernador no podía permanecer en el cargo por más tiempo, fueron ellos los que eligieron un sucesor. Los españoles respetaron tal decisión y parece que esto fue lo habitual junto con la mezcla de prudencia y apatía que caracterizó las actividades administrativas (que no las económicas) de la burocracia colonial.

Las luchas de facciones rara vez aparecen en los documentos, ya que la élite, por lo general, se las ingeniaba para tratar sus asuntos en privado sin que llamaran la atención de las autoridades españolas. Normalmente no hicieron mucho ruido, puesto que su preocupación esencial giraba en torno al establecimiento o cambio del orden jerárquico dentro del grupo gobernante, pero en ningún caso cuestionaron las desigualdades sociales ni el principio de rango hereditario que fue su sostén ideológico. Unicamente los mayas de rango superior mostraron una cierta conciencia social; al menos no tenemos noticias de otros casos. Los «Libros de Chilam Balam» condenan el trabajo exigido por los *batabes*, maestros cantores y otros oficiales de república, denominándolos «insectos chupadores de sangre, que agotan la miseria de los macehuales en los pueblos» [68]. Puesto que tales servicios eran considerados ventajas legítimas del cargo, es probable que éstas y otras vehementes acusaciones estuvieran dirigidas contra los «advenedizos» y fueran utilizadas como argumentos en la rivalidad interna del grupo que se aprecia sin dificultad en el resto del libro.

[67] Podían concederse títulos de *batab* y otros cargos para nuevas poblaciones, pero aparentemente sólo si eran «reducciones» voluntarias de indígenas no sometidos (AGI, México 369, Gobernador a la Corona, 22 de dic. de 1604). Incluso el pueblo de Pich, en la frontera, no obtuvo la autorización para tener un *batab* y un cuerpo pleno de funcionarios para el cabildo hasta que no alcanzó el estatus de cabecera (AA, Arreglos parroquiales 1, Traslación y erección de cabecera de curato, 1779-1780; Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Pich, 1782).

[68] Roys, *Chumayel*, 79 (Roys traduce el término *mazeualob* del texto maya, p. 20, como *«working people»* [«gente trabajadora»]). El texto contiene varias otras referencias a los jefes codiciosos y avariciosos (por ejemplo, pp. 153, 156-160) representados habitualmente como los provocadores de las luchas y estragos internos ([*«foxes»* [«zorros»] y *«moths in beehives»* [«polillas en las colmenas»]), en contraste con el gobierno y la sucesión ordenados de los dirigentes legítimos.

Debió de existir una considerable rivalidad interna en la nobleza indígena, incluso después del turbulento periodo de transición desde el gobierno por los señores hereditarios hasta el sistema modificado *batab* de finales de la época colonial, que conservó la regla principal de herencia, pero que amplió el conjunto de los elegibles. Una genealogía apropiada sólo garantizaba la posibilidad de formar parte de los candidatos al cargo. Casi siempre había más candidatos legítimos que puestos a ocupar, algo semejante a lo que debió de suceder en la época prehispánica: incluso un sistema parcialmente electivo implica una selección.

La rotación en los cargos de la escala inferior pudo haber sido una de las maneras de disminuir la proliferación de facciones en la época colonial y en la prehispánica, si los regidores, los *ahcuchcabes*, seguían representando divisiones territoriales o, al menos, algún tipo de agrupación sociopolítica estable. El sistema de turnos explicaría la compleja reorganizacion de nombres llevada a cabo cada año, a medida que la gente (y los grupos a los que representaban) avanzaba en el orden jerárquico —por ejemplo, de cuarto a tercer regidor, y así sucesivamente, antes de volver a comenzar el ciclo—, sin que aparezcan cambios discernibles de función [69]. También hubo movimientos entre los cargos del cabildo y la cofradía. No queda claro cómo encajaban en el sistema rotativo, a no ser que la cofradía funcionara como refugio en relación con la ley española que prohibía figurar dos años consecutivos en el cabildo. Quizá los linajes *batab* también rotaran, pero debido a la duración de los mandatos resulta imposible esclarecer nada al respecto. En cualquier caso, la rotación no explica la elección de individuos específicos como representativos de sus barrios o linajes.

Los mayas coloniales han dejado sólo indicios dispares de los criterios que usaron al seleccionar a los jefes de la comunidad, aparte del ya citado de pertenencia a un linaje. Los tejemanejes que tal vez se hicieran entre parientes, amigos y demás partidarios han quedado entre bastidores, aunque la frecuencia con que aparece gente del mismo linaje ocupando cargos sugiere que la ayuda mutua entre parientes desempeñaba un papel importante en el ámbito político.

[69] Philip Thompson ha elaborado un sistema rotativo complejo basado en un modelo de división cuatripartita de las agrupaciones o territorios políticos, a partir del concienzudo análisis de las listas del cabildo de Tekanto a lo largo de más de un siglo («Tekanto», 267-282, especialmente 273, cuadro 5.4). No he encontrado una secuencia de datos relacionada con ningún otro pueblo lo suficientemente extensa como para contrastar el modelo con detalle, pero concuerda con el patrón de provisión y progresión de los cargos que apreciamos en otros lugares, y además coincide con el sistema de cargos ritual analizado en el capítulo 11. Por otra parte, los casos anómalos que Thompson señala en el modelo de Tekanto (pp. 278-280) resulta plausible explicarlos por «pactos políticos».

Los otros requisitos necesarios para acceder a un cargo tienen relación con la ascendencia noble. Desconocemos los criterios relacionados con la sucesión asumidos por los mayas, pero la honestidad, la piedad y el respeto a las tradiciones locales tuvieron mucho peso y, ciertamente, eran más fáciles de manifestar, si no de adquirir, por las personas de alto rango. El correcto desempeño de la función pública estaría más garantizado por las familias con tradición en tales ministerios, y al mismo tiempo mejor sustentado por el deber explícito hacia el honor, la memoria y la protección de los logros de los antepasados. La posesión de bienes, que la economía colonial ofrecía pocas posibilidades de acumular sólo con esfuerzo el personal, fue crucial. La riqueza constituía una garantía de honestidad y de buena administración de las propiedades de la comunidad, aseguraba también un lugar en la red de intercambios y en la celebración de fiestas con que la élite maya reforzaba las relaciones entre iguales, y era necesaria también para el sostenimiento material del ritual religioso, medio por el que se demostraban la piedad y la devoción por el servicio a la comunidad [70].

Así pues, diríase que la jerarquía sociopolítica colonial maya se perpetúa a sí misma, dado que el rango heredado, la riqueza y el poder político se reforzaban mutuamente. Sin embargo, estaba lejos de ser estática. Se produjeron gran cantidad de reajustes, no sólo en la primera fase de modificaciones después de la conquista, sino a lo largo de toda la era colonial. Los Chulim podían brillar en un momento y los Dzul en otro, reproduciendo a escala mucho menor la hegemonía de un linaje *halach uinic* en ascenso que controlara sólo cargos comunitarios menores en vez de cargos de *batab* en toda la provincia. Heredar los privilegios sólo era una parte de la ecuación; las dotes personales también desempeñaban un papel importante. Pero al seguir la pista del auge y caída de las fortunas familiares, es difícil eludir la conclusión que nos lleva hacia la suerte, lo que podríamos llamar «suerte genética», como factor determinante.

[70] La riqueza y la generosidad fueron criterios importantes a la hora de determinar la autoridad y ocupar cargos entre los mayas prehispánicos: RY 1: 137, y Barrera Vázquez y Rendón, *Libro de los libros*, 193. Entre los mayas coloniales, aparte de la evidencia concreta de las donaciones para las cofradías, las peticiones y testimonio mayas hacían hincapié en la integridad y destreza en la administración de bienes como requisitos previos que habían de satisfacer los cargos de cofradía: por ejemplo, AC, Libro de cofradía de Animas, San Román; AGI, México 3066, cuad. 1, Petición del Batab, justicias, regidores y principales, Kini, 14 de oct. de 1781, y muchos de los testimonios que se hallan en Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 12-16; AA, Cofradías e imposiciones, Exps. sobre cofradías, Nohcacab, 1797, Telchac, 1812-1814, Chapab, 1814. La asociación entre autoridad política y sostenimiento del ritual religioso será analizada en el capítulo 11.

Poseer un sólido grupo de parientes masculinos fue algo importante en todos los niveles de la sociedad maya. Entre los macehuales suponía a menudo ayuda mutua por la supervivencia física; para la nobleza fue diferente. La agrupación de los recursos para la cría de ganado y la producción, transporte y comercialización de los excedentes agrícolas, protegía y aumentaba la riqueza del grupo, mientras que la ayuda mutua en el patrocinio de fiestas religiosas, al igual que la búsqueda de apoyos entre otros principales para las elecciones, podía determinar la suerte política de una familia. Los lazos de parentesco ficticio, el «compadrazgo», podían crear una red complementaria o alternativa de obligaciones mutuas, pero lo que no podían proporcionar era descendientes, y la ausencia de éstos fue la causa principal de la caída de algunos linajes de la élite y del auge de otros. Una dinastía no siempre podía garantizar herederos, ni siquiera colaterales. Si tenemos en cuenta el alto índice de mortalidad entre los mayas coloniales, sobre todo por enfermedades epidémicas, mucho más indiscriminadas que el hambre al elegir a sus víctimas, el grado de longevidad que alcanzaron algunos linajes es bastante sorprendente.

Lo que un linaje perdía lo ganaba otro. Puesto que las familias nobles tendían a los matrimonios entre parientes, los bienes pasaban por línea *femenina* al yerno o al hijo de la hermana, a menudo como pago a estos herederos por asumir las obligaciones *filiales* de organización del funeral (y posiblemente de los otros rituales que se celebraban en honor de los antepasados difuntos). En ocasiones, incluso estas líneas de sucesión se quebraban y los documentos revelan casos conmovedores de viejos y debilitados restos de algún linaje rico en tierras, pero sin parientes, por lo que cedieron voluntariamente sus propiedades a los que estuvieron dispuestos a proporcionarles cuidados en los últimos días o, al menos, un enterramiento digno. Entre parientes, incluso lejanos, ésta fue una forma de adopción, y al heredero en realidad se le llamaba «hijo» [71]. Fuera del círculo familiar tal vez sólo constituían acuerdos comerciales.

La tierra tendía a cambiar de manos tanto por lo comentado antes

[71] Compárese, por ejemplo, el metódico y bastante típico testamento del *almehen* Nicolás Chan, pueblo de Sicpach, 6 de mayo de 1717 (IY, Documentos del sitio Suitunchen), dejando caballos, solares y tierra a sus dos hijos, con las cuentas de distintas transferencias de bienes provenientes de ancianos sin herederos insertadas en el testamento de Julio Ku, 2 de feb. de 1685, AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio entre el *cacique* y justicias de Telchac y Francisco Sabido, 1815. Véase además TUL, Documentos de Tabi, Testamento de Juan Pox, 16 de marzo de 1569, y Testamento de Agustina Pox, 2 de oct. de 1700; Títulos de Uayalceh, Testamento de D. Francisco Cen, 12 de dic. de 1699; asignando propiedades a los albaceas en recompensa por el cuidado de los herederos menores y la administración de su caudal.

como por su venta, pero los límites sociales permanecían inalterables. ¿De qué forma obtendrían los macehuales el dinero para comprar tierra, o para asegurarse un funeral decente y no el vulgar entierro propio de la gente común? Ralph Roys aprecia un desarrollo igualitario en los modelos de tenencia de tierras en Ebtun durante la colonia: una «tendencia del pueblo hacia la posesión comunal de la tierra» basada en las compras que realizaba el cabildo a los propietarios particulares [72]. Este proceso se aprecia también en otros pueblos, pero fácilmente podría representar el deseo de las comunidades de evitar que la tierra cayera en manos de los españoles o de otras comunidades. Desde luego, en la región de Ebtun y en la zona oriental de la península, muy poco poblada, las tierras comunales fueron suficientes. En cualquier caso, la disminución de la propiedad privada de tierra en manos de los mayas fue consecuencia de las ventas que se hicieron a los españoles antes que a las comunidades.

El rango y la fortuna heredados proporcionaban un efecto amortiguador frente a los desastres económicos, pero no una protección acorazada. Algunos linajes no pudieron hacer frente a las epidemias y hambrunas que asolaban la península periódicamente. Por ejemplo, la familia Pox, del distrito de Mani, comenzó la época colonial con impresionantes latifundios que se extendían a través de varios municipios y que además se fueron incrementando con la extinción de los linajes afines, pero al caer víctima de las epidemias y otras desgracias, y tal vez por una mala administración también, los supervivientes vendieron todo lo que consideraban tierras excedentes a precio de ganga [73].

Otros, y no por coincidencia, pudieron mejorar su situación durante este periodo de crisis demográfica y económica del siglo XVII. La historia de la familia Ku de Telchac ilustra con más detalle la influencia de los diversos factores ya mencionados, especialmente el de «suerte genética», en el flujo y reflujo de las fortunas familiares. Los antecedentes de Francisco Ku, que murió alrededor de 1650, son desconocidos, aunque no humildes, ya que poseía tierras y una fortuna moderada, y su matrimonio le proporcionó excelentes vínculos con los grandes propietarios. Gracias a estas circunstancias, y sin duda a su astucia para los negocios, se transformó en un terrateniente local. Francisco acumuló miles de mecates de tierra, más cuatro grandes solares en el pueblo, heredados de seis parientes distintos (además de su padre): todos ellos habían muerto sin herederos varones, directos o colaterales, y los gastos

[72] Roys, *Titles of Ebtun*, 21-22, 39-49.

[73] TUL, Documentos de Tabi, Papeles de la familia Pox, 1569-1700 (contiene también testimonios del declive de los linajes Cen de Yotholin, Mul de Oxkutzcab y Couoh de Dzan).

de sus funerales fueron sufragados por él: los de un tío materno, los del marido de una tía materna cuyo hijo murió en un naufragio, los de dos suegros (presumiblemente su primera esposa había fallecido), los del tío paterno de su segunda esposa y, finalmente, los de su consuegro, cuyo único hijo murió después de haberse casado con la hija de Ku.

De este modo, los patrimonios de cinco linajes ya extinguidos, además del suyo propio, convergieron en Ku, ya que era el único superviviente (si no tuviéramos en cuenta la alta tasa de mortalidad de la época, podríamos pensar que hubo «juego sucio»). Además, compró tierras que poseían otras cuatro personas que murieron sin dejar descendencia, pero con quienes no le unía lazo alguno de afinidad o consanguinidad [74]. Y todo pasó intacto a su hijo, Julio Ku, en virtud de la norma de herencia patrilateral, que se observaba siempre que las circunstancias lo permitían.

El cargo más alto que había alcanzado Julio Ku, cuando hizo su testamento en 1685, fue el de alcalde. Desconocemos la carrera de su hijo, pero su nieto, Juan Antonio Ku, llegó a ser *batab* y patrón de la cofradía local en 1758 [75]. A partir de ese momento la suerte abandonó a la familia. La hambruna de 1769-1774 arruinó las fortunas públicas y privadas y ocurrió cuando don Juan Antonio todavía estaba en el cargo. Tuvo que hipotecar una parte sustancial de su patrimonio y vender otro tanto a los españoles para ayudar a saldar sus cuentas oficiales. Aún peor, ninguno de sus hijos le sobrevivió; y sus hijas, que no dejaron herederos, tuvieron que vender el resto de las tierras familiares antes de que la última de ellas muriera en 1800 [76].

Este ejemplo y el de otras historias familiares ilustran la importancia que tuvieron los lazos de parentesco patrilineales para el mantenimiento, a largo plazo, de la élite maya. Lo primero y principal fue la necesidad de perpetuar la línea de descendencia, pero además de esto, lo sustancial era poseer un grupo de parientes grande y cohesivo que asegurara el mantenimiento del estatus gracias al mutuo apoyo político y la ayuda económica, especialmente en las épocas de crisis. Aun cuando la ley maya hubiera permitido que un individuo vendiera su parte del patrimonio familiar, la supervivencia de miembros que pudieran cuidar a los

[74] AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio... Telchac, 1815, Testamento de Julio Ku, 2 de feb. de 1685. He encontrado pocos Ku importantes en el partido de la Costa en los siglos XVII y XVIII, pero tuvieron una nutrida representación de altos cargos y principales, incluso *batabes*, en Dzan, Muna, Pencuyut, Tekit y Timucuy en el partido de la Sierra.

[75] AA, Cofradías e imposiciones, Exp. sobre la cofradía de Telchac, 1812 (Petición del Batab al Provincial, 31 de enero de 1812, aportando la historia de la cofradía).

[76] AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio. Telchac, 1815 (petición del cacique y justicias y testimonio de Francisco Sabido, 1815).

ancianos, compartir las pesadas y ruinosas deudas oficiales y cooperar en la reconstrucción de las reservas después que las sequías y otros desastres reduciría la necesidad de las ventas forzosas.

El nexo entre riqueza y autoridad comunitaria en la sociedad indígena después de la conquista se ha visto, por lo general, como algo negativo, ya que se suponía que los funcionarios habían de compensar cualquier déficit en las cuotas tributarias gravadas en sus comunidades [77]. La gran competencia por los cargos municipales sugiere que la ruina económica no fue siempre y en todas partes el precio del servicio público, aunque pudo serlo cada vez más en los centros virreinales, donde la injerencia española en el gobierno local era mayor que en Yucatán. Aquí, por lo general, las ventajas económicas derivadas de la función pública eran mayores que las desventajas. Como los dirigentes comunitarios conservaban el control total de las finanzas locales, la responsabilidad de las obligaciones tributarias externas llevaba implícitos tanto el riesgo como la oportunidad. Los españoles prestaron poca atención a la forma de recaudar los impuestos, su distribución dentro de la comunidad y los beneficios que se pudieran extraer de ellos con otros fines. Los miembros del cabildo pudieron limitarse a concentrar la totalidad de las obligaciones de la comunidad en bienes y servicios, incluso la contribución para su propio mantenimiento, y movilizar los recursos públicos de acuerdo con ello. El mayor beneficio económico, desde luego, fue controlar el trabajo de los macehuales, por el que quedaba garantizada la mano de obra para sus propias empresas agrícolas.

Las grandes hambrunas fueron uno de los más graves retos financieros a que hubieron de enfrentarse las autoridades mayas, que podían verse obligadas a vender sus propiedades personales para saldar sus cuentas oficiales. El traspaso a manos españolas de gran parte de la tierra se produjo seguramente en estos momentos de aguda crisis, cuando tanto los individuos como la comunidad endeudados tenían una enorme nece-

[77] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 218; MacLeod, *Spanish Central America*, 141; Spalding, «Indian Rural Society», 170-173, 204-206. Los *batabes* y alcaldes de Yucatán tuvieron que asumir personalmente asimismo la responsabilidad del tributo y las cuotas de repartimiento de los muertos y huidos: AGI, México 369, Memorial del Obispo a la Corona, s.f. (1576?); México 1039, Testimonio de visita... Costa, Tizimin y Valladolid, 1722, y Testimonio de visita... Camino Real, 1722; México 898, Oficiales reales a la Corona, 20 de oct. de 1745; AA, Visitas pastorales 1, Bolonchenticul, 1768; Visitas pastorales 4-6, Becal, 1782, Tixcacaltuyu, 1784, Tixcacalcupul, 1784. Véase además Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 497-482, sobre el encarcelamiento del cacique de Tixkokob en 1690 por deudas tributarias. Aunque no fue éste necesariamente el único caso, los documentos que he consultado se refieren con frecuencia a diversos tipos de coerción física no autorizada —golpes, azotes, confinamientos en cepos— por parte de oficiales subordinados, pero no a prisión formal.

sidad de dinero [78]. Eran tiempos difíciles para todos, salvo para los estraperlistas de cereales. Algunos indígenas adinerados y muchos españoles quedaban reducidos a la pobreza, forzados a vender todo lo que poseían para poder comprar comida: «los indios que tenían alguna comida [han vendido] sus caballos y colmenas y todos sus bienes para mantenerse» [79]. Las haciendas españolas quedaban arruinadas, se ejecutaban las hipotecas y las fundaciones eclesiásticas eran suprimidas. Toda la colonia sufría una fuerte convulsión económica. La recuperación era progresiva y de ella también participaba la élite maya, al menos como grupo. Lo cierto es que las tierras, una vez transferidas, rara vez se podían recuperar, pero, como he señalado repetidas veces, la escasez de tierras sólo constituyó un problema para la élite y las comunidades a fines de la época colonial. Mientras que las comunidades conservaron una fuerte base económica y la élite mantuvo el control político de las comunidades, el desempeño de un cargo, más que conducir al empobrecimiento, pudo ayudar a mantener la élite a flote y hasta reponer sus mermadas fortunas por las crisis periódicas. Gracias a su habilidad o al azar (de nuevo, especialmente, la «suerte genética»), o a la combinación de ambas, algunas familias destacaron por encima de las demás en esta larga singladura.

Al tratar de analizar el destino de la nobleza maya después de la conquista española topamos con cuestiones que aun no han sido resueltas por los teóricos sociales ni siquiera en el caso de sociedades que están mucho mejor documentadas que la yucateca colonial: ¿cómo definirla movilidad social? ¿Cuánta movilidad puede haber antes de que podamos decir que una sociedad ya no es estratificada?

La nobleza maya gozó de las ventajas que confieren una riqueza heredada y el privilegio del acceso a los cargos públicos; unidas al principio de solidaridad entre parientes, ayudan a explicar la relativa estabi-

[78] La mayor parte de las escrituras no explican el motivo de la venta, pero los títulos de Zahe, Kisil, Chactun y Tabi y todos los volúmenes consultados en ANM contienen escrituras que hacen referencia a «necesidades del común del pueblo» y «necesidad de falta de maíz». Otras hablan simplemente de «gastos de nuestra república» como un tipo de fórmula general. Las fechas de las hambrunas y las de ventas no coinciden necesariamente, ya que las cuentas del *batab* sólo se normalizaban cuando se retiraba o moría en el cargo; véase, por ejemplo, ANM, vol. 3, Carta de venta, Batab *et al.*, San Francisco Extramuros, 13 de junio de 1720 (pagando las cuentas del *batab* anterior, fallecido); AEY, Tierras 1, núm. 14, Escritura de venta, Capt. D. Blas Tamay, 26 de jul. de 1785, «cacique reformado» de Dzan.

[79] Véase AGI, México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuads. 1 y 2, y AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio de tierras... Telchac, 1815, referido a una venta de tierras a cargo de un *batab* después de la hambruna de 1769-1774 (sólo en dos de los cinco años que dudaron las malas cosechas se eximió de impuestos).

lidad de la estructura social. El problema estriba en saber si los cambios en el estatus y el abrirse paso al poder político que sin duda ocurrió tras la decorosa fachada de las elecciones municipales se limitaron, como las apariencias sugieren, a la nobleza o si incluyeron desafíos desde abajo.

Karen Spalding alega que el dominio colonial facilitó la movilidad social en Perú. Quizá fue así, pero los ejemplos concretos que presenta no son más que una muestra de la toma de las nuevas posiciones de poder creadas por los españoles precisamente por los grupos gobernantes tradicionales, y no de que los plebeyos relegaran a los nobles a puestos menos importantes [80]. Sin árboles genealógicos completos es imposible determinar cuál era el número de miembros de la élite que descendían de los viejos linajes soberanos —grupo en el que podía haber y de hecho había mestizos—, cuántos eran miembros de la nobleza menor, pero con derechos hereditarios al poder y cuántos eran ambiciosos plebeyos. Las fronteras sociales en Yucatán pueden haber sido mucho más difíciles de traspasar que en otras zonas, donde muchos miembros de la clase dirigente abandonaron las posiciones de poder dejando a la sociedad indígena sin jefes, lo que produjo una pelea generalizada entre los miembros de la clase acomodada local y un ambiente más favorable a los plebeyos. Sin embargo, no hemos de suponer que una mayor flexibilidad política y social significara automáticamente mayores oportunidades para los plebeyos, sino más bien una reordenación *dentro de* la élite.

Es difícil imaginar una sociedad en la que no se produzcan movimientos tendentes a traspasar los límites sociales. Ciertos linajes nobles que se desvanecen en los documentos debieron de caer en la oscuridad social, y no resulta difícil suponer que el cuadro del aristócrata maya arruinado, que se distinguía de los macehuales sólo por su abolengo (abolengo que no tardaría en caer en el olvido), no fuera un hecho desconocido, a pesar de que no tengamos constancia de ello. Desconocemos los antecedentes de algunos recién llegados, pero esto puede que no se deba tanto al mal estado de los documentos como a la falta de antecedentes de los que poder jactarse. Por lo general, la aristocracia ha experimentado un cierto agotamiento y para poder sobrevivir ha tenido que permitir que miembros de las capas inferiores se incorporaran a sus filas. En la práctica el rango hereditario es difícil de distinguir de la clase social, que puede estar más o menos consolidada o diluida. Por supuesto, hay que conceder importancia a los significados que la gente confiere a sus medidas

[80] Spalding, «Social Climbers» e «Indian Rural Society», 164-166, 200-201. Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 156; Taylor, *Landlord and Peasant*, 49-53, y MacLeod, *Spanish Central America*, 139-140, mencionan también el apoyo de los españoles para facilitar la movilidad y el ascenso social de los macehuales.

sociales. Si el principio de exclusividad de los derechos hereditarios es reconocido por el grueso de la sociedad, los límites permanecen inalterables, aun aceptando que algunos individuos los traspasan.

Entre los mayas sería difícil precisar el paso de una forma de organización social a la otra. Los cambios dinásticos fueron frecuentes entre los antiguos mayas; en cambio, en las modernas comunidades indígenas, algunos grados de riqueza y estado pueden persistir en las mismas familias durante generaciones, de tal modo que no todo el mundo ha de partir de cero. Sin embargo, los privilegios hereditarios que sobrevivieron a las fluctuaciones dinásticas de antes de la conquista han desaparecido. Aunque la cuna y los lazos familiares proporcionan ciertas ventajas iniciales y continuidad en la jefatura local, lo cierto es que nadie domina un puesto en la sociedad, por derecho de nacimiento.

En algún momento de los cuatro siglos que transcurren desde la conquista hasta la «actualidad etnográfica» se produjo el cambio del estatus asignado al adquirido. Mi hipótesis es que se produjo bastante tarde y fue consecuencia de los cambios acaecidos a finales, más que a comienzos, de la época colonial. A causa de estas reformas (que analizaré en el último capítulo) la posición política y económica de la nobleza maya ya había empezado a sufrir una grave erosión en las décadas anteriores a la independencia. Lo verdaderamente sorprendente es que en esta época todavía existieran distinciones sociales indígenas en función de la riqueza relativa, del nacimiento noble y de los cargos políticos que ocupaban en la comunidad.

No sabemos cuántos advenedizos, si hubo alguno, lograron infiltrarse entre la nobleza de sangre durante la época colonial ni qué supuso su presencia en la organización básica de la sociedad maya. Para los principales las credenciales genealógicas eran vitales; para los macehuales lo fundamental pudo ser la forma de gobierno y no quién gobernaba: el desempeño de su función y no su genealogía debió de ser el factor crucial a la hora de asegurarse la aprobación (o al menos la aquiescencia) popular en que descansaba la posición de la élite y el orden social en general. Y este desempeño se juzgó en función de los servicios prestados a la comunidad que hubieran aumentado el bienestar de todos sus miembros.

9. La empresa colectiva de la supervivencia

En todos los grupos humanos existe una tensión entre imperativo social e intereses individuales. Decimos que esto forma parte de la condición humana. Estas fuerzas centrípetas y centrífugas son algo más que metáforas cuando se aplican a las tierras bajas mayas. A diferencia de otra gente que ni siquiera en teoría se ha planteado la elección de los lazos sociales, los mayas *traducen* fácilmente actitudes antisociales en separación física; los lazos sociales se pueden disolver tanto *literal como* metafóricamente.

A pesar de las nuevas tensiones que el dominio español añadió a su ya delicado equilibrio, la comunizad resistió, y lo hizo no como una simple unidad administrativa de la colonia, ni únicamente en virtud de la imposición española. Los dirigentes españoles no tenían más fuerza que sus propios jefes para mantener a los mayas encerrados bajo llave en los pueblos congregados. No pretendían evitar la dispersión ni la deriva, pero tampoco tuvieron éxito para prevenir la huida. No obstante, la mayor parte de la población maya siguió formando parte de una comunidad, aunque no fuera la suya de origen. Lo hicieron así por la fuerza de la costumbre tal vez, pero además, sugiero, porque la comunidad continuaba satisfaciendo sus necesidades.

Supervivencia individual y ayuda mutua

La necesidad de mantener un sistema de ayuda mutua siguió siendo tan fuerte como siempre. De hecho, la vida se hizo más precaria por las enfermedades epidémicas que se unían a las calamidades familiares, y las cargas del sistema tributario, si no más pesadas, sí se volvieron seguramente más imprevisibles. Uniendo sus fuerzas, los mayas no podían impedir los desastres naturales ni aquellos que los españoles solían imponer, igualmente devastadores, aunque el objetivo fundamental de la combinación intensiva de sus esfuerzos fuera la prevención de estos desastres. Si las medidas preventivas fallaban, como sucedía con frecuencia, el riesgo y las cargas se compartían entre todos los miembros de la colectividad.

La emigración por etapas analizada en el capítulo 7 parecería contradecir toda noción de supervivencia como empresa colectiva, ya que mucha gente vio en el abandono de la familia y de la comunidad la mejor forma de sobrevivir, en lugar de encontrar en estas dos instituciones la ayuda mutua frente a la adversidad, que fue en gran medida su razón de ser. Si la seguridad de un individuo se creía dependiente de su pertenencia al grupo, entonces ¿por qué la gente abandonaba sus pueblos?

Los lazos colectivos pueden resistir, incluso verse reforzados, por la adversidad cotidiana. Pero el sistema de mutua ayuda entre la familia y la comunidad fue, en el mejor de los casos, un débil amortiguador frente a catástrofes de gran escala, las epidemias y hambrunas, cuando éstas alcanzaban por igual a todos los miembros de la colectividad. Lo que ocurría entonces no era tanto que la gente repudiara el sistema como que comprobaba que había fracasado. Los que tuvieron ocasión, huyeron de forma individual o en pequeños grupos como último recurso para escapar de las epidemias o buscar su sustento una vez que las reservas alimenticias se hubieron agotado.

Tales desgarros del orden social corporativo eran temporales. La mayor parte de los supervivientes retornaban, y los que se asentaban en otro lugar en cualquier lado de la frontera, se establececían o se reunían con otra comunidad, siempre sobre la base de los mismos principios. Los nexos comunales no se destruían tanto como se transferían. Los vínculos con la familia extensa podían verse cortados; en cambio, las hambrunas y epidemias podían dejar desamparados a muchos emigrantes sin su grupo familiar, por lo que estos lazos tal vez se transferían o se volvían a crear, hasta cierto punto, en el sistema de parentesco ritual del compadrazgo.

El agudo descenso de población y el gran número de personas que emigraron a causa de las catastrófes debieron de causar estragos en los

tradicionales lazos de parentesco, que cada vez habrían de ser reconstruidos pieza a pieza. La desaparición completa de un patrilinaje ayuda a explicar, sin tener en cuenta la influencia de la ley española, la desviación de la regla maya de herencia por vía masculina. Además, ayuda a interpretar la rápida y total adopción del sistema de compadrazgo introducido por los españoles y su peculiar interpretación en Latinoamérica.

El padrinazgo, concepto familiar para los católicos, fue introducido por los españoles. Se elige a un hombre y a una mujer distintos de los padres naturales para que apadrinen a un niño en el bautismo —renacimiento espiritual del niño— y asuman, en teoría, una cierta responsabilidad, junto con los padres, en su educación cristiana y bienestar espiritual. Las mismas personas por lo general, aunque no necesariamente, eran también padrinos en la primera comunión y en la confirmación. Se supone que este vínculo espiritual de parentesco es equivalente al natural, y el derecho canónico establece en este caso las mismas reglas que prohíben el matrimonio entre parientes afines o consanguíneos. La intensidad del vínculo social varía mucho según la fuerza de los lazos existentes; en España, de todos modos, el padrino normalmente es un pariente [1].

En todas las antiguas colonias españolas, Filipinas y América comprendidas —aunque no en España—, el compadrazgo se ha convertido en un sistema muy complejo de parentesco ficticio, eligiéndose padrinos distintos para cada uno de los muchos acontecimientos rituales, alguno de ellos con escaso valor espiritual aparente. Los sacramentos cristianos de bautismo, primera comunión, confirmación y matrimonio continúan siendo los principales; pero a ellos se ha añadido un amplio conjunto de eventos: la aparición del primer diente del niño, el decimoquinto cumpleaños de una niña o fiesta de «presentación en sociedad», los aniversarios de boda, cubrir las aguas de una casa e incluso el estreno de un nuevo camión [2]. A los ojos de los participantes, estos acontecimientos no son ni triviales ni por entero seculares. Esta amplia gama de posibilidades ilustra la importancia del sistema de compadrazgo, que crea un sinnúmero de vínculos sociales entre adultos, teniendo el acontecimiento en sí una importancia secundaria. En el caso más tradicional, el bautismo, el hecho de que el mismo padrino sea un ateo reconocido no parece

[1] Mintz y Wolf, «Analysis of Ritual Co-Parenthood», y Foster, «Cofradía and Compadrazgo», proporcionan antecedentes medievales europeos y españoles (respectivamente) y llaman la atención sobre el contraste entre los casos de la América hispana y el tradicional énfasis europeo en el vínculo entre padrino y ahijado.

[2] El tipo de ocasión varía según la clase y la región, y es probablemente mucho más variado en los pueblos pequeños. Nutini y Bell, *Ritual Kinship*, 56-60, ofrece una relación de 31 posibles ocasiones para el compadrazgo en las comunidades indígenas de Tlaxcala.

molestar a nadie (salvo, en ocasiones, al sacerdote). Lo crucial es el vínculo social que se establece entre el padrino y el padre natural, los compadres, no la relación socio-espiritual entre padrino y ahijado, que en el caso de casas y camiones está ausente por completo.

El compadrazgo, desarrollado a partir del sencillo modelo hispano, sirvió para rehacer las redes sociales, desorganizadas o destruidas durante la época colonial tanto por la migración transatlántica de españoles y africanos como por el alto índice de mortalidad y las migraciones internas de los indígenas.

Enfermedades epidémicas y hambrunas, especialmente aquéllas, extenuaron a la familia extensa maya. La situación económica de una familia podía influir en su capacidad de hacer frente al hambre, pero la viruela y otras enfermedades infecciosas atacaban de un modo más indiscriminado y dejaban singulares vacíos en el grupo familiar. En Yucatán ambos tipos de desastre desintegraban a las familias, cuyos miembros se dispersaban en busca de comida o con la esperanza de escapar a la enfermedad —aunque así, naturalmente, la extendían más.

De aquí la atracción que el compadrazgo ejerció sobre los indígenas, un lazo de parentesco creado por uno mismo. El bautismo o confirmación del niño y su padrinazgo espiritual, el fin primero de la institución, tenía mucha menos importancia que la formalización del vínculo mismo. Entre los mayas, parece que los padres no pensaban que los padrinos fueran los posibles padres adoptivos de su ahijado si éste quedaba huérfano. El verdadero propósito de la institución era crear lazos entre adultos que reemplazaran o complementaran los que se habían roto o se podían romper por las muertes súbitas o las migraciones [3].

El énfasis sobre el vínculo masculino entre compadres más que sobre el femenino apunta también a la primacía de la función social del sistema. Aunque teóricamente las mujeres estén unidas también como comadres, la red social masculina es generalmente la más importante para la prosperidad familiar, la más esencial para la supervivencia social y económica. Entre los mayas no existían asociaciones voluntarias relacionadas con una ocupación común o de otra índole que suplieran los lazos del patrilinaje en esta sociedad sencilla, y el compadrazgo, en principio, ayudó a conservar el grupo de parentesco, reconstruyéndolo con sanciones rituales cuando el original se desintegraba [4].

[3] Del material sobre huérfanos citado en el capítulo 6, nota 9, por ejemplo, menciona a los padrinos —en comparación con los parientes de sangre— como sustitutos de los padres, aunque los solapamientos debieron de ser considerables.

[4] Un estudio estadístico del Yucatán contemporáneo (Deshon, «Compadrazgo on a Henequen Plantation») revela un modelo sugerente para la época colonial: los lazos de compadrazgo duplican y refuerzan los vínculos parentales reales cuando una pareja opera como parte de la residencia de una familia extensa (es decir, cuando ésta no necesita forasteros) y se extienden, en cambio, para formar una gran red cuando la pareja no está con los suyos. Esto ayuda a mantener la hipótesis de que la familia extensa es la unidad socioeconómica preferida y tal vez incluso necesaria para la supervivencia que la gente intenta recrear ritualmente cuando por alguna razón la suya se ha roto o se ha visto destruida.

La migración, por tanto, no necesariamente destruyó a la familia extensa, como tampoco descompuso a la comunidad. Los lazos de compadrazgo quizá no hayan sido el sustituto ideal del grupo real de parientes; puesto que la relación era básicamente horizontal, dentro de la misma generación, no podía suplir la ausencia de descendientes masculinos. Pero facilitaba la integración en una nueva comunidad y proporcionaba una especie de ayuda colectiva superior a la familia nuclear.

La sociedad maya era colectiva, sin serlo en el sentido de mancomunar recursos y esfuerzos para el necesario sostén de sus miembros. La ocupación diaria por la subsistencia, incluyendo la provisión de morada, vestido y comida, la desempeñaba la familia nuclear. La independencia material de esta unidad, como señalé antes, estaba limitada por las contingencias a las que está sujeto todo el género humano. La sencillez de la existencia maya, que permite un alto grado de autosuficiencia a la pareja en condiciones ideales, la hace mucho más vulnerable cuando la desgracia cae sobre cualquiera de los cónyuges.

En la sociedad maya los solteros tienen pocas posibilidades de sobrevivir en el sentido más literal, ya que la división sexual del trabajo en productores y procesadores, división común en muchas economías campesinas, es particularmente rígida entre los mayas. La mujer ni tomaba ni toma parte en ninguna fase de producción en la milpa, ni siquiera como ayuda en la desyerba y la cosecha; el hombre ni molía el maíz, ni hilaba ni tejía algodón [5]. Tampoco existía ninguna forma de trabajo asalariado que permitiera contratar a alguien para realizar estas tareas esenciales. Por esta razón la soltería entre los hombres y entre las mujeres fue sumamente rara a juzgar por los documentos [6], y por buenas razones. Además de la presión del clero para que se casaran y lo hicieran jóvenes, la asociación matrimonial era necesaria tanto para el hombre como para la mujer, si es que deseaban comer.

Los mismos censos que revelan la escasez de solteros manifiestan

[5] A pesar del esfuerzo español para obligar a los hombres indígenas a que aprendieran a tejer; véase Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, *Lib.* 5, caps. 16-19.

[6] De acuerdo con varios censos que clasifican la población por edad, sexo y estado civil: en AA, Estadística, Hunucma, 1813, el 5,74 por 100 del total de la población indígena de dieciséis años en adelante (4.074) era soltera; Tekanto, 1,16 por 100 (sobre un total de 1.922); Espita, 3,1 por 100 (de un total de 1.630).

también que otros muchos adultos sobrevivieron sin estos vínculos: viudos y viudas en su mayor parte y esposas abandonadas por sus maridos. Se registran además casos de gente con cónyuges incapacitados físicamente junto a enfermos crónicos, lisiados, ciegos y demás inválidos, así como también niños huérfanos de uno o de ambos padres [7]. El hecho de que no perecieran es un indicio indirecto pero convincente de una red de ayuda que funcionaba en la sociedad maya colonial por encima de la familia nuclear.

Es incuestionable que el sistema tenía que ser puramente maya. Ciertamente no podían contar con gran ayuda de los españoles. Ni el Estado ni la Iglesia, por la que se encauzaba la mayor parte de la caridad pública, preveían ayuda para los indígenas desamparados excepto en las ciudades, y en ellas en muy poca cantidad. De un fondo cuyo capital total fue de aproximadamente medio millón de pesos que la Iglesia poseía en Yucatán a principios del siglo XIX [8], sólo dos obras pías, que sumaban unos cinco mil pesos, se asignaron a los indígenas. Una de ellas distribuía cacao en la puerta de la catedral cada semana y la otra alimentaba a los indígenas encerrados en la prisión real de Mérida [9], que,

[7] Sobre viudos y viudas las cifras de AA, Estadística, 1813, son: 11,5 por 100 para Hunucma, 12,6 por 100 para Tekanto y 13,3 por 100 para Espita. Las esposas abandonadas a menudo quedan registradas en AA, Visitas pastorales. No existen datos estadísticos disponibles que yo conozca sobre los *impedidos*, ya que los censos que dan cuenta de los «reservados» (por ejemplo, AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774) no distinguen entre exenciones por edad y por incapacidad.

[8] AGN, Consolidación 4, Cuentas de la caja de consolidación, Mérida, 1806-1809, que da una cifra de 308.105 para los fondos eclesiásticos (incluyendo 100.000 pesos para la nueva leprosería de San Lázaro, aunque 40.000 de ellos provenían de hecho del fondo de las comunidades indígenas). El catálogo de fondos «en consolidación» en AA, Cofradías generales 1816-1823, arroja una cantidad de 198.941 (incluyendo 50.000 para San Lázaro). Sin embargo, la suma depositada en la Real Hacienda representa sólo una parte del total de los censos eclesiásticos: por ejemplo, para la orden concepcionista, sólo 16.210 pesos sobre un total de los 190.618 que poseía dicha orden en censos (AA, Administración de caudales de monjas 1, Cuentas del convento de madres monjas, 1806-1816). Los documentos diocesanos, aunque incompletos, hacen pensar que 500.000 pesos del capital existente (es decir, sin contar las cantidades adeudadas) es una cifra conservadora.

[9] La dotacion original de 3.000 pesos para cacao se había reducido a 2.250 en 1806; véase AA, Obras pías, Fundación del Sr. Dr. D. Nicolás de Salazar, 1692-1796, y Cuenta general que da de la fundación... Salazar, 1806-1816. La dotación total del fondo para «indios pobres en la real cárcel» es una estimación generosa, basada en un depósito de 200 pesos en la Caja de consolidación (véase nota 8), calculado como un 10 por 100 del capital existente. Más que beneficiarse de las fundaciones caritativas, los indígenas solían verse requeridos para contribuir al sostenimiento de las instituciones, tales como el Hospicio de San Carlos para pobres en Mérida y los dos hospitales de la Orden de San Juan de Dios, que de hecho sólo eran para blancos (detalle omitido en el informe de Cantón Rosado sobre el Hospicio, «Beneficencia pública en Yucatán»).

como todavía es costumbre en México, no proporcionaba comida a los presos.

Según sus apuntes financieros, ninguna de las casas religiosas distribuía limosna o comida a los pobres de ninguna casta. Algunos indígenas pueden haberse beneficiado de la caridad de los obispos coloniales, es decir, de ciertos obispos de los que se decía que habían distribuido gran parte de sus rentas en limosna. Tal generosidad —sólo un rumor (la única donación episcopal documentada se destinó a adornos y vestiduras para la catedral)— se limitó, como el resto de la caridad española, a los pobres urbanos [10].

En los pueblos, los presupuestos parroquiales no contenían disposiciones especiales para ayuda de los pobres, a menos que uno tome en consideración la costumbre general de alimentar y lavar los pies a doce «pobres» cada año el Jueves Santo en conmemoración de la Ultima Cena. Los a menudo enormes (para el criterio yucateco) ingresos provenientes de obvenciones y regalías constituían los ingresos personales de los curas, que gastaban a su antojo, salvo la «séptima de fábrica» (un séptimo del total de las rentas que se suponía habían de usar en el mantenimiento del edificio de la iglesia) y el salario, no muy generoso (15 pesos al mes y raciones), asignado al teniente del cura en el caso de que lo hubiera [11].

Durante las mayores hambrunas, ciertos miembros del clero parroquial informan del suministro de maíz a su costa para alimentar a sus feligreses hambrientos [12]. Quizá lo hicieran así y tal vez algunos otros

[10] El estado de cuentas de las finanzas episcopales no está bien conservado en los archivos locales, pero los expedientes de expolios episcopales albergados en AGN y AGI (por ejemplo, AGN, Clero 78, núm. 1, Expolios del Obispo Juan Cano Sandoval, 1695-1698; Clero, 70, núm. 1, Expolios del Obispo Luis de Piña y Mazo, 1795-1807) contienen algunos documentos detallados. La única mención a un acto de caridad episcopal fuera de la ciudad fue la dotación de 1.000 cajas de maíz que hizo el obispo Ignacio de Padilla a un granero del pueblo de Peto; BL, Add. Mss. 17569, Informe de visita pastoral, 1755-1757.

[11] Se pueden encontrar relaciones detalladas de los ingresos y gastos parroquiales en AGI, Escribanía 308-A, Testimonio de información a favor de los franciscanos, pieza 16, 1660; México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694; AA, Estadística, Relación jurada que hacen los curas, 1774, y Cuentas razonadas... 1814; Cuentas de fábrica, 1784-1816, Hocaba, Chunhubub, San Sebastián, Santiago, Seye, Saclum, Chancenote, Ichmul, Hopelchen; AGN, Clero, 70, Cuentas de los vacantes de los curatos de Chunhuhub, Tizimin, Maxcanu, Kopoma, Palizada, Tekuch y Kikil, 1795-1796.

[12] Sobre los esfuerzos eclesiásticos para aliviar el hambre, véase Cogolludo, Lib. 12, cap. 21; AGI, México 1035, Auto del definitorio franciscano, 16 de junio de 1700; México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuads. 1 y 2; AA, Oficios y decretos, Obispo a la Corona, 14 de feb. de 1784 (relatando el caso ejemplar, pero aparentemente muy inusual, del cura de Xcan, que llegó a vender incluso sus propios bienes para alimentar a sus feligreses durante la hambruna de 1769-1774); Asuntos pendientes 3, Informe del cura de Saclum, 1811.

también distribuyeran regularmente limosna a los pobres; si fue así, no publicaron estas beneméritas acciones. Los curas, en sus cartas e informes al obispo, se lamentaban rutinariamente de su pobreza personal, citando todos los gastos —que van desde la ayuda a una multitud de parientes indigentes hasta los adornos extraordinarios para sus parroquias— por los que les resultaba imposible contratar a otro teniente o contribuir con algo más que una pequeña suma a las colectas diocesanas o reales. Su silencio respecto a las limosnas sugiere que la ayuda a los feligreses necesitados ni fue usual ni se consideraba una de las responsabilidades del cura [13].

Los españoles tenían un fuerte incentivo para realizar actos particulares de caridad, ya que, según la doctrina católica romana, las buenas obras son necesarias para la salvación. Sin duda, muchos de tales actos los llevaron a cabo seglares y sacerdotes, pero al ser privados no tenemos constancia de ellos, aunque, como la mayor parte de los españoles residían en las ciudades y no tenían más que fugaces contactos con las mayas rurales, es dudoso que éstos obtuvieran mucho beneficio [14]. A falta de un programa público de asistencia social, que, incluso si hubiera existido, la rudimentaria burocracia local no habría podido administrar, la ayuda a los pobres, como casi todos los otros asuntos locales, fue dejada al arbitrio de los propios mayas.

La supervivencia de viudas, huérfanos, ancianos, enfermos crónicos y gente con impedimentos físicos de todo tipo denota que los mayas reconocían alguna responsabilidad colectiva frente a los miembros menos afortunados de la sociedad. Aunque no tenemos muchas pruebas directas, es probable que la familia extensa fuera el primer medio y el recurso habitual frente a la adversidad.

[13] Además del material de la nota 11, existe abundante correspondencia acerca de los gastos e ingresos eclesiásticos (con un silencio generalizado en relación con las limosnas) en AA, «Asuntos terminados», «Asuntos pendientes», «Oficios y decretos», «Decretos» y «Arreglos parroquiales». Otro fragmento de información indirecta es el largo razonamiento usado por Sánchez de Aguilar, *Informe*, 184-185, para persuadir a los curas de los beneficios en las relaciones públicas que llevaría aparejados una pequeña inversión para cuidar a los indígenas enfermos: «El cura, si quiere, con un real más de gasto cada día, puede enviar a diez enfermos un regalo [un caldo de gallina]... El cura que cuida de los enfermos... es estimado, reverenciado y regalado y coge ciento por uno y el enfermo tiene en la memoria el beneficio y regalo que recibió en su enfermedad, y lo publica a todos».

[14] Se tiene constancia de que los encomenderos ayudaron a sus tributarios en tiempos de hambruna (véase, por ejemplo, Cogolludo, Lib. 12, cap. 21; AGI, México 3057, Autos formados sobre falta de tributarios, 1775), aunque tal ayuda puede considerarse más una inversión que un acto de caridad. Como señala el siempre pragmático Sánchez de Aguilar (*Informe*, 185) al alabar a los encomenderos que distribuían su excedente de maíz entre los indígenas (a mitad de precio): «Con estos favores multiplican en hijos y va la gente en aumento.»

El régimen colonial socavó los compromisos recíprocos de la familia extensa. Además, no reconoció la estrecha y mutua dependencia del conjunto marido-esposa (por ejemplo, el que enviudaba no era exonerado de sus obligaciones tributarias y, aunque los incapacitados físicamente sí lo eran, no sucedía lo mismo con sus cónyuges). A pesar de todo, la familia nuclear subsistió y aparentemente también el grupo extenso de parientes, en distintos grados de aproximación al ideal. La familia de tres generaciones continuaba siendo la unidad preferida de residencia, aunque con menor frecuencia bajo el mismo techo [15]. La producción de maíz, por lo general, todavía se hacía con el esfuerzo cooperativo de un pequeño grupo de hombres del mismo patrilinaje —los milperos, que a menudo constituyeron el núcleo de un rancho alejado y que a menudo trasladaban la misma estructura a otras ocupaciones—. Padre e hijos, tío y sobrinos y alguna otra asociación también se encuentran juntos sirviendo como mayoral y vaqueros frecuentemente en la misma estancia.

La organización económica de la familia extensa macehual permanece en la oscuridad. Este grupo puede haber dejado de funcionar, si es que alguna vez lo hizo, como una unidad colectiva. Cierto grado de cooperación económica, además de compartir e intercambiar faenas agrícolas, se deduce de la preferencia por una residencia agrupada. La construcción de la casa era un proyecto conjunto, aunque hay algunas referencias de que el equipo de constructores podía incluir amigos y vecinos. A todos se les proporcionaba comida y bebida y podían esperar una ayuda similar cuando necesitaran reparar su casa o construir una nueva [16].

Hoy día se conserva en muchas zonas rurales de Yucatán un tipo de familia extensa colectiva que ofrece, sin duda, indicios sobre la organización familiar en la época colonial. Esta familia contemporánea está formada por un grupo de parientes masculinos definidos de un modo

[15] Sobre la residencia conjunta de la familia a finales de la colonia, véase AA, Estadística, censos casa por casa de Telchac (1815), Chancenote (1805, 1806), Kikil (1803) y Bolonpoxche (1815). Véase además Nutini, «Nature and Treatment of Kinship», 9-10, que sostiene que las casas de familia extensa son mucho más comunes en la Mesomérica contemporánea de lo que la bibliografía especializada parece indicar. Su énfasis en la importancia de la familia extensa como unidad social aunque la residencia no sea compartida (pp. 16-18), es compartido por Carrasco, «The Joint Family in Ancient Mexico», que demuestra, fundándose en un documento de 1540 proveniente de Morelos, la interdependencia económica de las familias extensas, compartan o no la residencia.

[16] RY 1: 263; «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666. Aunque no recuerdo mención alguna a la construcción de casas comunales a finales de la época colonial, cabe suponer que, puesto que se sigue haciendo, esta práctica nunca se interrumpió.

flexible, la mayoría de las veces padre e hijos adultos. Las familias nucleares funcionan como unidades independientes, con su propia casa, solar, aves de corral y derechos legales sobre el ejido conferido al cabeza de familia. Pero los solares y las milpas son contiguos, y los hombres, a menudo, trabajan en los campos juntos e invierten conjuntamente para ampliar el número de cabezas de ganado. Existe un sentimiento de intereses comunes que implica cuando menos una obligación de ayuda mutua: el préstamo de una bicicleta o de dinero, por ejemplo, y éste será pagado únicamente cuando se pueda.

Este modelo también se ha transferido a los nuevos centros de turismo de la costa oriental, a los que se dirigen los hombres desde el interior para ganar dinero como trabajadores no especializados en trabajos de construcción. Igual que muchos de los campesinos que emigran a los modernos escenarios económicos, llevan su organización corporativa con ellos. Son pocos los que se trasladan de forma permanente. En su lugar, el mismo grupo de milperos trabajan como temporeros en la costa y a veces dejan a uno de sus miembros para que atienda las milpas de los demás después de la siembra. Siempre que es posible trabajan en equipo, viven juntos y comparten todos los gastos mientras dura el trabajo. Aunque no juntan sus salarios, todas las reservas en metálico de los parientes son en cierto sentido un fondo común que puede ser utilizado cuando se precise para pagar una boda, una ceremonia de curación o algún otro gasto extraordinario.

Sugiero que un sistema corporativo similar fue la forma usual de seguridad social de los mayas coloniales, reforzada por la fuerte creencia en que los muertos importunarían a los parientes vivos que hubieran faltado en sus obligaciones hacia ellos.

La familia extensa no fue una fuente infalible de ayuda. Muchos individuos y familias nucleares, por decisión propia o por necesidad, tuvieron que arreglárselas solos. ¿Qué sucedía con los enfermos, viudos y viudas, huérfanos y demás personas necesitadas, que además (como podía ocurrir) no tenían parientes cercanos, fueran reales o ficticios? ¿Qué de los viejos a quienes faltaban los bienes suficientes para poder comprar un heredero que se ocupara de ellos? El margen de supervivencia era reducido en la sociedad maya, pero esto no quiere decir que los mayas fueran bandas de cazadores que abandonaran o exterminaran a los ancianos y enfermos para la seguridad del grupo. Las personas que carecían de apoyo familiar por cualquier causa quizá se las arreglaran hasta cierto punto con la caridad más o menos generosa de sus vecinos más afortunados, pero además existió otro nivel de organización corporativa más allá de la familia extensa: la comunidad.

Recursos corporativos: cajas de comunidad y cofradías

La sociedad maya colonial desarrolló una gran variedad de programas y proyectos con el fin de aumentar las probabilidades de supervivencia de sus miembros. Gran parte de sus esfuerzos colectivos parecerán lamentablemente insuficientes, algunos inútiles. A menudo es difícil de apreciar su valor práctico o, en el caso de la intercesión colectiva con lo sobrenatural, se halla por encima de nuestra capacidad de juicio. Lo que aquí nos importa es su valor social, es decir, la manera en la que tales esfuerzos sustentaron y expresaron los lazos de la comunidad.

El sistema español de gobierno indirecto en Yucatán, a pesar de la retórica del paternalismo real, dejó la responsabilidad de la asistencia social pública y, en realidad, todos los asuntos de la administración local en manos de los mayas. La organización financiera local recibió un barniz de hispanidad con la creación de una caja de comunidad para cada pueblo junto con el resto del aparato de gobierno municipal. Se suponía que la caja era, literalmente, un «arca» comunal, una caja fuerte que contenía los fondos de la comunidad, guardada en el ayuntamiento bajo la custodia de un fiscal especial, el mayordomo municipal, que, junto con otros funcionarios, debía registrar los ingresos y los gastos y rendía cuentas cada año al gobernador provincial [17].

De igual forma que ocurrió con otras innovaciones coloniales, se aplicó equivocadamente el nombre, caja de comunidad, a una institución maya que guardaba escasa semejanza con el modelo hispano. Los mayas tenían su propio sistema financiero, que continuó vigente a pesar de las reglas y denominaciones impuestas por los españoles. La caja era, sencillamente, la parte de los recursos de la comunidad que se destinaba a las necesidades locales, aunque los mayas no hacían una distinción clara en los distintos tipos de impuestos que recaudaban. Al contrario, todo fue tratado como un fondo común que se utilizaba en función de las necesidades: tributos, impuestos eclesiásticos, fiestas o cualquier otro gasto local.

[17] La caja de comunidad mencionada en RY 2: 96-97 estaba constituida ya claramente en la época de la visita de García de Palacio. Información sobre la organización de las cajas y de la financiación comunitaria en general en los primeros tiempos se encuentra principalmente en la «Visita de García de Palacio, 1583»; AGN, Tierras 2726, Autos de visita del pueblo de Espita, 1583; AGI, Indifirente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; Patronato 58, núm. 1, Tasación de los pueblos de Nunkini y Mococha, 12 de sep. de 1585, en Probanza de Juan Vázquez de Andrada, 1598, y México 3167, Memorial del Provincial y Definitorio franciscanos, 3 de mayo de 1586. Véase Lamas, *Seguridad social*, 19-105, sobre la caja de comunidad en el México colonial, la cual, a pesar de la influencia española, ve como «netamente americana y prehispánica».

En los primeros cincuenta años, aproximadamente, después de la conquista, las autoridades coloniales parecen haber intervenido muy poco en la organización fiscal de los pueblos, que probablemente apenas se había modificado desde la época prehispánica. Los mayas contaban principalmente con el trabajo colectivo para cubrir sus diversas obligaciones, asignando a los residentes de la comunidad a las obras públicas, el cultivo de la «milpa de cacique», el mantenimiento del *batab* y la «milpa de comunidad» destinada a los gastos generales de la comunidad (existió una separación, tal vez sólo nominal, entre los gastos personales del gobernante y el erario general, en consideración a los auditores españoles).

En este primer momento, anterior a la creación del sistema oficial de servicio personal, las autoridades indígenas además negociaban directamente con particulares españoles la contratación de trabajadores para la construcción, transporte y faenas agrícolas, y sus salarios, todavía pagados en granos de cacao, se depositaban en la tesorería local. Los hombres eran enviados en expediciones de caza y de recolección de cera y las mujeres trabajaban en el ayuntamiento tejiendo mantas, destinándose todo al fondo de la comunidad.

Los individuos contribuían con diversos productos, como granos de cacao, sal y gallinas; con todo, como el tributo, estas contribuciones comunales fueron pagándose cada vez con más frecuencia en dinero. Sin embargo, a diferencia de aquél, no consistían en una suma fija por individuo, sino que eran cuotas *ad hoc* (llamadas derramas) recaudadas en dinero o especie para cubrir gastos específicos que eran prorrateados entre los miembros de la comunidad [18].

A principios del siglo XVI comenzó un prolongado conflicto a tres bandas entre los mayas, el clero parroquial (principalmente los franciscanos) y las autoridades reales, por obtener el control de las rentas de la comunidad. La defensa de la colonia de los «corsarios luteranos», cada vez más costosa, se tradujo en una mayor necesidad de recursos, y ante la imposibilidad de jugar con el tributo, establecido ya en una cantidad fija, los gobernadores provinciales se percataron de la fuente inagotable de recursos que representaban las cajas de comunidad. El primer paso para sustraer gradualmente los ingresos locales fue transformarlos en un nuevo impuesto individual, conocido más tarde con el nombre de «comunidades». (La tasa osciló entre cuatro y cinco reales en el momento de establecerse en 1608, para acabar siendo de cuatro reales al ser confirmada por la Corona en 1668.) El siguiente paso fue eliminar la competencia eclesiástica al prohibir a los indígenas que pagaran sus contribuciones al clero de los fondos municipales, práctica que se había hecho ya habitual. Las limosnas, como su nombre implicaba, debían ser en lo sucesivo contribuciones realmente voluntarias y teóricamente individuales. El último paso fue apropiarse de la totalidad de los fondos [19].

[18] Sobre las «derramas», véase, además de las notas 17 y 19, AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 15 de nov. de 1700; Escribanía 305-A, Autos de Tekax, 1610, Capítulos contra D. Pedro Xiu, 1609; Sánchez de Aguilar, *Informe,* 129-130; México 158, Abogado de indios a la Corona, 28 de julio de 1668; México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 8; México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 5.

Desconocemos los pormenores del conflicto, pero los resultados son claros: frailes y gobernadores vencieron y los mayas perdieron. Los gobernadores desviaron las sustanciales comunidades a la Real Hacienda y al menos uno las desvió hacia su propio bolsillo. El clero, poco dispuesto a confiar en la libre generosidad de los indígenas, se las ingenió para sustituir las viejas limosnas por un nuevo impuesto individual propio, las obvenciones, independiente de las cajas de comunidad y del control civil [20]. Los indígenas, así, tuvieron que cargar con tres impuestos individuales en vez de uno: obvenciones, comunidades y tributo. El clero, además, consideró que las obvenciones eran rentas puramente personales, y los mayas se vieron obligados a aportar fondos adicionales para cubrir todos los demás gastos religiosos que antiguamente se pagaban de las rentas municipales, así como otros gastos locales que dejaron de cubrir las comunidades.

En algún momento de las décadas finales del siglo XVII, los ingresos de las comunidades fueron devueltos a los mayas gracias a los esfuerzos combinados del Protector de Indios local y de un magistrado de la Audiencia de México que persiguió vigorosamente a un gobernador espe-

[19] Las líneas maestras de la contienda pueden encontrarse en Sánchez de Aguilar, *Informe,* 31-84; AGI, México 359, Provincial y Definitorio franciscanos a la Corona, 22 de junio de 1629; México 360, Gobernador de la Corona, 12 de agosto de 1635, y 27 de julio de 1636; BN, Archivo franciscano 55, núm. 1142, Información hecha por Fr. Leonardo de Correa, sep. de 1636; AA, Oficios y decretos 2, Compilación de Reales Cédulas a favor de los indios (9 de nov. de 1639, 24 de marzo de 1645 y 16 de mayo de 1665); Real cedulario 5, Actas del Definitorio provincial franciscano, mayo de 1657; AGI, México 1037, Auto del Gobernador, 12 de oct. de 1663, en Testimonio de autos... doctrina Maxcanu, 1711; México 361, Defensor de indios a la Corona, 19 de julio de 1664; México 158, Petición del Defensor de indios a la Audiencia, 1663, Testimonio de las peticiones que dieron los gobernadores, alcaldes, regidores y escribanos, 1667, y Defensor de indios a la Corona, 28 de julio de 1668.

[20] El cambio de las limosnas pagadas de las cajas de comunidad a las obvenciones como impuesto individual uniforme queda formalizado en IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios, y Arancel diocesano, ff. 217-225, aunque costó más de una década que los franciscanos aceptaran el cambio; véase AGI, México 1040, Expedte. sobre el sínodo de Yucatán, 1725-1738.

cialmente rapaz (Flores de Aldana, cuyos estragos se describen en el capítulo 2), sirviendo el proceso de advertencia a sus sucesores para que no saquearan las cajas de comunidad, al menos no excesivamente y sin permiso real [21]. Mientras tanto, los mayas habían sustituido las cajas de comunidad creando las cofradías, que, al no ser oficiales, eran menos vulnerables.

Cualquier persona que conozca las cajas de comunidad en otras partes de Mesoamérica reconocerá el fuerte parecido que guardan con las cofradías indígenas [22]. En Yucatán, al menos, el parecido no es accidental, y existen pruebas indirectas para suponer que unas descienden de las otras. Casi todas las cofradías yucatecas se fundaron o reorganizaron según el modelo de las cajas, en el periodo en que estos fondos se desviaron a la Real Hacienda. De los escasos libros de contabilidad del siglo XVI que han llegado hasta nosotros podemos inferir que las rentas municipales se producían y administraban del mismo modo que los ingresos de las cofradías posteriores, por encargados que llevaban el mismo título de mayordomo; los ingresos, por su parte, se invirtieron, aproximadamente en la misma proporción, en fines similares. Ambas instituciones desempeñaron una mezcla de funciones civiles y religiosas (aunque con un mayor énfasis en la segunda) encaminadas a promover el bien común y a asegurar la superviviencia de la comunidad. La caja de comunidad y la cofradía son simplemente dos términos españoles aplicados a lo que en esencia fue la misma institución. El cambio de denominación esconde una continuidad de propósito y organización, y de este modo se ayudó a preservarla frente a la interferencia española. No estoy segura de que fuera un subterfugio consciente, pero sí fue eficaz.

Las cofradías representan otra clase de divorcio entre la terminología española y la realidad indígena colonial, en este caso una institución que sufre una profunda metamorfosis mientras conserva la misma denominación.

[21] AGI, México 158, Defensor de indios a la Corona, 28 de julio de 1668; Escribanía de cámara 315-A, Residencia de D. Rodrigo Flores de Aldana, 1670.

[22] Véase, por ejemplo, el Códice Sierra, un libro de cuentas de la caja de comunidad del pueblo de Tejupan en la Mixteca Alta, 1550-1564, copiado en Dahlgren Jordán, «Cambios socio-económicos», 111-119, y analizado en Borah y Cook, «A Case History», 425-428. Sobre Perú, véase Spalding, «*Kurakas* and Commerce», 591-592. Es probable que tanto los oficiales reales como los modernos investigadores hayan tenido la misma dificultad para distinguir «cajas» de «cofradías» (véase AGN, Cofradías y archicofradías 13, núm. 5, Expedte. sobre el desarreglo de las cajas de comunidad, provincia de Nexapa, 1785; Lavrin, «Execution of the Laws of Consolidation», 41-42; Cabat, «Consolidation of 1804 in Guatemala», 28-29), porque no fueron entidades bien determinadas ni en la concepción ni en la práctica indígenas. Lamas, *Seguridad social*, 93-96, reproduce como típico un estado de cuentas anual (Acuchitlan, 1785) en que los ingresos de cofradía y comunidad se mezclan.

ción. Las primeras cofradías establecidas por franciscanos a finales del siglo XVI, según el modelo español de la época, eran una combinación de hermandad religiosa y una especie de cooperativa con fines de ayuda mutua de adhesión voluntaria, mantenidas con limosnas y cuotas [23]. Vinculadas al desarrollo de los gremios, las cofradías hispanas tuvieron carácter urbano; sirvieron para definir una identidad social en una sociedad compleja, además de fomentar la piedad personal y ofrecer mutua colaboración en forma de un seguro de entierro y en ocasiones de subsidio para enfermos, viudas y huérfanos [24]. Como tales, se aclimataron bien a las ciudades de la América española y portuguesa, en las que contribuyeron a definir límites sociales basados en la casta tanto como en la ocupación [25]. Y, como tales también, se demostraron incompatibles con los valores y la estructura de la sociedad indígena campesina, organizada casi exclusivamente según líneas de parentesco y territorios comunes y un enfoque colectivo más que individual a la hora de solicitar los favores divinos [26].

[23] Descrito brevemente en Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 54, 85-86. Las cofradías existían ya en Mani y en otras doctrinas importantes en 1588 (Ciudad Real, *Relación* 2: 470), y en la década de 1650 Cogolludo (Lib. 4, cap. 18) nos dice que todas las cabeceras de parroquia (51 en aquel entonces) y «muchísimos pueblos de visita» tenían cofradías. Sólo se ha conservado copia de dos de las constituciones primeras: una del pueblo de Dzan, 1607, copiada en AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Mani, 1782, y otra del barrio de San Román, s.f., copiada al comienzo del Libro de la cofradía de Animas, San Román, AC. No obstante, descripciones de las reglas y de la organización iniciales, basadas en los primeros libros de cofradía, perdidos hoy día, confirman el carácter uniforme de las cofradías originales, parecidas al modelo hispano; véase AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10 y 12, y los informes de los doctrineros franciscanos, en Testimonio de la Real Provisión, 1782.

[24] Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social*, subraya los aspectos de ayuda mutua de las cofradías. Sobre los aspectos rituales véase, por ejemplo, Montoto, *Cofradías sevillanas*.

[25] Chávez Orozco, «Orígenes de la política de seguridad social»; Lamas, *Seguridad social*, 139-158. Véase, además, sobre Brasil, Russell-Wood, «Black and Mulatto Brotherhoods». El material documental sobre las cofradías de tipo español en Nueva España es voluminoso, comenzando por los dieciocho tomos de AGN, Cofradías y archicofradías, que parecen estar dedicados casi por completo a este tipo de cofradía no indígena, más oficial. Véase además AGI, México 2670 y 2672. Para Yucatán, AA contiene los libros de cofradía de Ntra. Sra. del Rosario y de Ntra. Sra. de la Merced y San José, ambas fundadas por españoles en la catedral, y AC el libro de la cofradía de Ntra. Sra. de la Merced, Campeche.

[26] Hay indicios para pensar que este tipo urbano de cofradía española también fue incompatible con la indiferenciada sociedad campesina hispana, y que las cofradías rurales de la Península Ibérica tuvieron más semejanza con las indígenas coloniales que con la versión oficial española. Véase para datos del siglo XVI, Lisón-Tolosana, *Belmonte*, 279-281; para la Castilla de la época, véase Freeman, *Neighbors*, 61-63, 104-106. No sugiero derivación, sino más bien afinidad estructural.

En toda Mesoamérica, estas asociaciones voluntarias de individuos piadosos se acabaron transformando en instituciones comunales que reproducían la forma y la función de las cajas de comunidad, movilizando los recursos públicos para el bienestar espiritual y material de la comunidad (Gibson las llama cofradías «extraoficiales» para distinguirlas del tipo original de sociedad funeraria financiada con cuotas, y señala que «sirvieron tanto a las finanzas municipales como a los fines normales de la cofradía») [27]. En Yucatán, la cofradía, en su forma modificada, *fue* la comunidad. La pertenencia a ambas era prácticamente equivalente, y aunque sobre el papel cada pueblo podía tener cofradías dedicadas a diferentes santos, se integraban todas en una única organización, con una única clase de encargados que servían simultánea o alternativamente en los puestos civiles del cabildo.

Las cofradías son una de las adaptaciones más brillantes del pueblo maya a la adversidad del régimen colonial. Muchas de las rentas públicas de la comunidad se generaron y repartieron bajo su tutela, pero, a diferencia de las cajas de comunidad, permanecieron virtualmente inmunes a los oficiales reales. Aun cuando no hubieran sido «bienes espirituales» y, por consiguiente, según la ley española, bajo la jurisdicción eclesiástica, los gobernadores y otros funcionarios difícilmente hubieran tenido noticia de su existencia; pero nadie se molestó en solicitar la licencia real que teóricamente requerían todas las fundaciones eclesiásticas [28].

La Iglesia, por supuesto, podía ser tan rapaz como el Estado en sus relaciones con los indígenas. Sin embargo, la mayor parte de la historia de las cofradías demuestra que éstas se las arreglaron para no despertar ni la atención ni el interés de los obispos ni de los oficiales reales, al menos hasta que acumularon sumas considerables de bienes. Las propiedades de la cofradía no podían esconderse con facilidad de la mirada vigilante de los párrocos, pero éstos dejaron más o menos libertad a los mayas, puesto que sabían que antes o después una parte considerable de los ingresos iría a parar a sus bolsillos, bien de forma directa por

[27] Gibson, *Aztecs under Spanish Rule,* 139 (y 127-132 para una descripción de las cofradías oficiales y no oficiales en el valle de México). Un largo expediente sobre las cofradías indígenas en AGN, Historia, 312-314, 1775-1793, revela estrechas similitudes en la historia, organización, función y financiación a todo lo largo y ancho de Nueva España. Véase además Torre Villar, «Algunos aspectos de las cofradías» (Michoacán); Taylor, *Landlord and Peasant,* 70-71, 98, 169-170 (Oaxaca); MacLeod, *Spanish Central America,* 327-328 (Guatemala y Chiapas), y Foster «Cofradía and Compadrazgo», 19.

[28] AGI, México 3066, Gobernador a la Corona, 30 de abril de 1783, y Testimonio de la real provisión, 1782, dejan claro que las cofradías indígenas llegaron a conocimiento de los oficiales reales sólo por el tumulto que se suscitó cuando el obispo intentó vender los bienes de la cofradía.

medio de pagos de misas y otros derechos de fiestas, bien indirectamente al subvencionar los costes del culto sagrado [29].

Las cofradías obtenían ingresos de diversas fuentes, la mayor parte evocadoras de las cajas de comunidad originales. En los primeros momentos de su transformación a partir del modelo hispano de hermandades o fraternidades que cobraban cuotas anuales, se basaron en el tradicional sistema de trabajo colectivo. Parte de la contribución en trabajo comunal se asignó a las milpas de la cofradía, y el maíz, frijoles, algodón y demás cultivos obtenidos en ellas continuaron siendo una de las mayores fuentes de ingresos para ciertas cofradías. Otras obtuvieron fondos por medio de las derramas —gravámenes individuales de granos de cacao o de moneda española— e incluso por el sistema de repartimiento; los pagos anticipados en el repartimiento iban a parar a las arcas de la cofradía en vez de ser distribuidos a los individuos que producían las mantas y la cera [30]. Puesto que el sistema se usó además para reunir el dinero del tributo y otros impuestos, proporcionó un vínculo añadido entre la cofradía y el resto de las finanzas públicas.

Muchas de las cofradías se aventuraron en una empresa poco tradicional, pero rentable, que aprendieron de los españoles: las estancias ganaderas. Un principal local podía donar un cenote, y otros algo de dinero o algunas cabezas de ganado para comenzar a funcionar. El tra-

[29] A menos que se observe otra cosa, la información sobre ingresos y gastos de las cofradías está extraída de los libros de cuentas que se han conservado en los archivos diocesanos bajo diversos títulos. AA tiene libros de cofradía de los pueblos de Xocchel, 1702-1787 (las fechas que se ofrecen son las del registro en sí y no las de los tomos o las portadas); Hocaba, 1726-1786; Tipikal (bajo el nombre de Xbalantun, el de la hacienda de la cofradía), 1736-1780; Euan, 1737-1781; Seye, 1743-1782; Tekom, 1747-1788; Baca, 1748-1778; Chicbul (bajo el nombre de Ntra. Sra. de Mamentel), 1758-1810; Ekmul, 1746-1781 (además contiene cuentas de Euan, 1799-1807); Hool, 1741-1797; Kinchil, 1797-1819. El libro de cofradía del Ssmo. Cristo, Santa Ana, Mérida (fundamentalmente una cofradía de vecinos), contiene también cuentas de finales del siglo XVIII de la cofradía de Ntra. Sra., Hunucma. AC alberga libros de cofradía de San Román, 1685-1737, Pociaxum, 1710-1748, y Lerma, 1744-1790.

[30] La mayor parte de los libros de cuentas mencionados en la nota 29 comienzan después de la modificación de esta institución. Para información sobre el trabajo colectivo, las derramas y los repartimientos de las cofradías en la etapa de transición, véanse las tradiciones orales compiladas en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, en más detalle cuad. 5: Caucel, Ucu, Tetiz, Kinchil, Uman, Samahil y Bolonpoxche; cuad. 7: Tunkaz, Temozon y Tekom; cuad. 9: Peto. Véanse también los Instrumentos de fundación para las haciendas de cofradía de Ucu, 20 de enero de 1735; Caucel, 11 de feb. de 1713, y Hunucma, 1730, en cuad. 17, Testimonio de varias presentaciones de indios, 1782. Incluso después de que se desarrollaran los fondos de capital, los oficiales de república continuaron contando con las derramas para algunos de los gastos recurrentes de las fiestas: IY, Constituciones sinodales, 1722.

bajo comunal no retribuido todavía se usaba para construir bebederos y corrales y cultivar los productos principales que complementaban la venta de ganado vacuno caballos y mulas. Por lo demás, las «haciendas de cofradía», como se acabaron llamando, no se distinguían de las que pertenecían a particulares españoles y, finalmente, consiguieron su propia población residente de luneros, que trabajaban exclusivamente en las haciendas como si fueran sus tequios de comunidad. Incluso los vaqueros asalariados eran tratados como los criados de los españoles, y sus amos (en este caso los cargos de la cofradía) pagaban sus impuestos y les daban los anticipos de sus jornales [31].

Los encargados de las cofradías fueron administradores astutos y cuidadosos. No dispongo de libros de contabilidad de las haciendas españolas en Yucatán para establecer comparaciones con los que se han conservado de las cofradías. Es probable que las haciendas de estas instituciones estuvieran igualmente bien administradas, y desde luego de un modo más honrado, porque sus mayordomos tenían que rendir cuentas ante sus comunidades (o al menos a su élite) y a los santos, mientras que los administradores de las haciendas españolas sólo rendían cuentas a los dueños absentistas que vivían en las ciudades.

Poseemos documentos de 137 haciendas de diferentes tamaños pertenecientes a 108 de los 203 pueblos que existían en Yucatán a mediados del siglo XVIII. Algunas prosperaron de un modo espectacular, llegando casi a rivalizar con las mayores haciendas españolas. En el Yucatán oriental la mayor parte de las haciendas de cofradía eran pequeñas y dedicadas principalmente a la apicultura, tal vez porque el mercado español para ganado era menor. En el extremo meridional, la población española era aún más escasa, pero había pocas estancias privadas con las que competir, y las cofradías locales suministraban carne a los presidios de Bacalar y Peten Itzá, así como mulas y caballos, el único artículo de exportación que produjo el Petén [32].

Las cofradías del sur de Campeche fueron de las más prósperas al combinar la cría de ganado con el comercio interregional de cacao. Sus mayordomos viajaban por el valle de Usumacinta y a Tabasco con imágenes portátiles y escapularios de santos; el cacao que les daban a cam-

[31] Véase nota 29. Para un análisis más detallado del crecimiento y organización de las haciendas de cofradía, véase Farriss, «Propiedades territoriales», 164-185.

[32] AA, Oficios y decretos 3, Juan José Rojo al Obispo, 2 de dic. de 1786; AGI, México 3167, Domingo Fajardo a la Corona, 7 de mayo de 1806; AA, Oficios y decretos 6, Juan José Escalona al Secretario del obispado, 16 de oct. de 1807. Véase además AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Yaxcaba, 1784, refiriendo la importancia económica de las cofradías durante el periodo en que el cura fue vicario del Petén en la década de 1770.

bio, junto con el que compraban con dinero que reunían de las limosnas, lo llevaban al puerto de Campeche, donde lo vendían [33].

Salvo las estancias, obviamente una innovación, tanto las cofradías como sus genitoras, las cajas de comunidad, fueron instituciones indígenas. Su organización aparente y los fines que perseguían satisfacían las nociones españolas de cómo y para qué realizar las cosas, pero fueron esencialmente fórmulas administrativas en las que se movilizaban los recursos de la comunidad para atender, a su manera, las propias necesidades de los mayas. No queda clara la distinción entre ambas instituciones coloniales, si es que hubo alguna a los ojos de los mayas; las cofradías pudieron incluso seguir supliendo a las cajas de comunidad después de que estos bienes fueran devueltos a los indígenas. El impuesto individual de cuatro reales todavía era exigido, pero debió ser una ficción tácitamente aceptada por los gobernadores reales, que revisaban las cuentas cada año junto con el resultado de las elecciones al cabildo. Casi siempre los gastos y los ingresos estaban convenientemente equilibrados. Desde el siglo XVI, cuando se inició el sistema, hasta 1777, se había acumulado de «sobras» en las Reales Cajas sólo la suma de 4.086 pesos combinando las cuentas de todas las comunidades, a pesar de que el rendimiento anual se estimara en 28.030 pesos para 1766, según las matrículas de tributarios [34].

¿Qué hacían las autoridades mayas con estas rentas? La cofradía había absorbido ya muchos de los gastos locales, y además del dinero obtenido del impuesto individual, las milpas de la comunidad, supuestamente, seguían todavía cultivándose. Los oficiales de Hacienda sospechaban malversación de fondos. La explicación más verosímil es que el impuesto individual nunca se recaudara, al menos en su totalidad, y que, en cambio, se siguieran exigiendo derramas cada vez que se necesitaran para sufragar los gastos que no se cubrían con los ingresos de la cofradía y las milpas de la comunidad. Los gobernadores reales aparentemente no controlaban muy minuciosamente los ingresos y los gastos, con tal de cobrar sus acostumbradas gratificaciones por la revisión anual de los libros.

Con mucho, la mayor parte de los gastos registrados de todas las

[33] AA, Libros de cofradía de Ntra. Sra. de Mamentel (Chicbul), 1758-1810, y Hool, 1741-1797. Estas actividades comerciales se analizan en el capítulo 4.

[34] AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813, bosquejando la historia de los bienes de comunidad. Sobre la producción anual en 1766, véase BN, Archivo franciscano 55, núm. 1140, Discurso sobre la constitución, 1766, y para una relación oficial de las finanzas de la comunidad, AGI, México 3056, Protector de indios a la Corona, 11 de mayo de 1770.

fuentes de ingresos se dedicaron al culto de los santos [35]. Aunque la relación de los mayas con los santos era una parte de su estrategia global de supervivencia —en realidad el elemento principal—, me ceñiré en este capítulo a los aspectos más seculares de su actividad, dejando claro que los mayas no establecieron ninguna distinción nítida entre lo sagrado y lo profano, ni en la teoría ni en la práctica.

Las epidemias y hambrunas constituían los golpes más duros a la organización corporativa de la comunidad y a la supervivencia de sus miembros. En ocasiones la tensión se hacía intolerable y, si era posible, mientras duraba la crisis, la gente se dispersaba en busca de alivio y la comunidad dejaba de existir más que en sentido formal [36]. Esto no significa que los mayas no hicieran esfuerzos colectivos para hacer frente a tales calamidades o que sus esfuerzos fueran totalmente ineficaces, aunque en el caso de epidemias poco podían hacer.

Los mayas no tenían hospitales, ni ganas de tenerlos, ya que la opinión que tenían sobre estas instituciones europeas, no desprovista totalmente de fundamento, es que a ellas se acudía para morir [37]. Preferían recuperarse o fallecer en su casa. La curación profesional era un arreglo privado con el chamán local, que proporcionaba una combinación de hierbas y «ensalmos» que era pagada en especie o dinero por el paciente o sus parientes [38]. Las comunidades o cofradías se suponía que prestaban ayuda a los enfermos, aunque ésta era principalmente de orden espiritual cuando la gente estaba ya fuera del alcance de cualquier ayuda material. El cuerpo de «fiscales», a tiempo parcial, se ocupaba de buscar a los enfermos, asegurarse de sus cuidados y ayudarlos *in extremis* a «bien

[35] Las finanzas y actividades relacionadas con el culto a los santos se tratan en el capítulo 11.

[36] Dirks, «Social Responses», 26-31, analiza la evidencia generalizada de que la interacción, cooperación y compartición sociales a gran escala aumentan durante las primeras etapas de la hambruna, con el consiguiente fortalecimiento del sistema sociopolítico. Luego, dependiendo de la duración de la crisis, la organización se descompone progresivamente, primero atomizándose en unidades familiares y, finalmente, en individuos aislados que compiten entre sí.

[37] DHY 2: 103-104, Obispo a la Corona, 7 de sep. de 1596, y AGI, México 369, Obispo a la Corona, 1 de abril de 1598. Los franciscanos establecieron hospitales en varias de las principales doctrinas, pero los indígenas se negaban a ir a ellos debido a esta «superstición».

[38] Las nociones y técnicas terapéuticas de los mayas coloniales se describen con cierto detalle en AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, Mani y Teabo, 1782, Tixcacaltuyu, Chunhuhub, Tixcacalcupul y Uayma, 1784; Oficios y decretos 3, Expedte. sobre indios curanderos, 1806, y AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813. Roys, *Ritual of the Bacabs*, ha transcrito y traducido al inglés una compilación de los «ensalmos» curativos a los que se hace referencia en estos informes eclesiásticos.

morir», llamando al sacerdote para que administrara el viático [39]. Estos mismos fiscales eran los sepultureros de la parroquia, cosa que sugiere que su trabajo pudiera considerarse más como una contribución a todo el ritual alrededor de la muerte que como una ayuda para la recuperación. Es poco probable que las necesidades de los enfermos —tanto físicas como espirituales— se pudieran atender durante las epidemias más severas. Cuando esto ocurría, las comunidades se veían abrumadas para enterrar a los muertos con presteza, y en los peores casos los perros y los buitres se hacían cargo de esta tarea.

Nadie sabía prevenir ni curar las enfermedades que ocasionaban tan gran mortalidad entre los indígenas americanos. Los remedios, públicos o privados, que los mayas aplicaron eran tan eficaces como podía serlo cualquier otro y, probablemente, menos perjudiciales que muchos de los usados normalmente en la medicina occidental. El menor índice de mortalidad entre los españoles se debió a su mejor alimentación y, sobre todo, a su mayor inmunidad natural frente a las enfermedades que habían importado, y no, se supone, a técnicas terapéuticas como la sangría o las pociones de colmillo de jabalí molido [40].

Tampoco podían los mayas (ni nadie) evitar las calamidades más frecuentes que eran pérdidas de cosechas por la sequía, huracanes y tormentas y plagas de langosta, con las que sus antepasados se habían enfrentado siempre. Tuvieron algún éxito en mitigar los efectos de las hambrunas, en buena medida por el esfuerzo de toda la comunidad, a pesar de la propensión española a aprovecharse de las reservas mayas. No existe ninguna prueba documental de que los mayas tuvieran graneros comunales antes del desarrollo de las cofradías en fondos comunales hacia la mitad del siglo XVII. Es posible que los tuvieran y que esta función, como otras muchas de las expropiadas cajas de comunidad, se transfiriera a las cofradías por la misma razón, es decir, evitar la intromisión de las autoridades provinciales. En todo, excepto en su nombre, las cofradías fueron grandes reservas contra el hambre; el maíz y los frijoles cultivados con el trabajo comunal, destinados en circunstancias

[39] Constituciones de la cofradía de Dzan, 1607, en AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Mani, 1782; AA, Real cedulario 5, Actas del capítulo provincial franciscano, mayo de 1657; IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 1, Bolonchenticul, 1768; Visitas pastorales 4, Informes parroquiales, Teabo, Hecelchakan y Becal, 1782.

[40] Prescrito por el cura de Yaxcaba como remedio probado contra el dolor de pecho (AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813). Dada la presunta eficacia de esta y otras panaceas recomendadas a los indígenas por los españoles (Sánchez de Aguilar, *Informe*, 123, aconseja a sus feligreses «que beban excremento de hombre» contra la mordedura de serpiente), no sorprende que los mayas rehusaran testarudamente los «medicinas» de los españoles en favor de sus propios remedios.

normales a la venta para financiar las fiestas locales y demás rituales religiosos, eran distribuidos en tiempos de necesidad entre toda la población.

Las haciendas de cofradía también suministraban ganado. Este nuevo recurso no perecedero (al menos mientras se mantuviera en pie) ayudó a estabilizar el suministro de comida, y en los años de bonanza se multiplicaba sin requerir apenas trabajo. El ganado vacuno acabó constituyendo la mayor fuente de ingresos de la cofradía, además de la forma principal de aliviar el hambre. El ganado de la cofradía, considerado por lo general propiedad de los santos, y por tanto sacrosanto, podía ser usado no obstante para alimentar a la comunidad en los años malos porque, como explicaban los mayas, la mayor parte del ganado moriría de hambre de todos modos durante una sequía prolongada. Si sobrevivían unas cuantas cabezas, las manadas volverían a crecer, pero si toda la comunidad perecía, no quedaría nadie para venerar a los santos [41]. Cuando el clero protestaba por lo que consideraba incautaciones ilegales de los bienes de la Iglesia, los encargados de la cofradía atribuían sencillamente las pérdidas a los cuatreros, afirmando que era imposible evitar los robos cuando la gente estaba hambrienta. Es dudoso que hicieran algún esfuerzo por evitarlo, pues, junto con otros dirigentes de la comunidad, afirmaban que uno de los fines originales, si bien secundario, de la cofradía y del establecimiento de haciendas había sido aliviar el hambre. Con todo, por muy insuficientes que fueran las manadas para proporcionar sustento durante repetidas cosechas malogradas, los mayas creían que sin las manadas las recurrentes hambrunas habrían sido todavía más devastadoras.

Además de las tentativas para hacer frente a las emergencias generales que afectaban a toda la comunidad, los mayas previeron la ayuda a necesitados crónicos. Es posible que esta gente no tuviera que contar solamente con la ayuda espontánea de sus vecinos y amigos, pues las comunidades poseían un sistema formal, aunque rudimentario, de asistencia pública que, como la mayor parte de los proyectos corporativos mayas, descansaba en el trabajo comunal. Los tequios semanales realizados por los hombres sanos estaban divididos en cuatro tareas rotativas: un lunes al mes se dedicaba a cultivar la milpa del *batab*, otro, a la milpa de la comunidad, otro, a los proyectos de obras públicas, y otro, a «milpas y ayuda para viejos, impedidos y viudas» [42].

[41] Los argumentos e indicios relacionados con el uso del ganado de las estancias como «socorro» en las hambrunas son constantes, con más o menos detalle, en los testimonios existentes en AGI, México 3066, Informaciones instruidas... cofradías, 1782, cuads. 5-10 y 12.

[42] AGI, México 158, Representación del Abogado de indios, 1663. Véase también Landa, *Relación*, 96; *AGI, México* 140, Probanzas de D. Juan Chan, 1601, 1619, y México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 11, sobre el trabajo comunal para los pobres, los que no tenían parientes y otros desafortunados. Esta práctica, sin duda, es común en cualquier sociedad campesina, e incluso el tan cacareado sistema de asistencia social del imperio incaico parece que fue un programa similar, de trabajo de la tierra para ancianos e impedidos organizado localmente, y no un sistema creado por el Estado: Murra, «Social Structural and Economic Themes», 51.

Los mayas ayudaban también a pagar los impuestos de éstos y otros individuos incapacitados que no lograban obtener la exoneración española [43]. El sistema fiscal de la comunidad estaba organizado de modo flexible. A la hora de recaudar los tributos, los oficiales de república tendían a tratar en última instancia todas las obligaciones de la colectividad como una sola que posteriormente se repartiría entre las cuotas de tributo, impuestos eclesiásticos, regalías especiales y multas impuestas por los obispos y gobernadores y, finalmente, las propias necesidades locales. Con el tiempo, las contribuciones familiares o individuales, en especie o dinero, y no la producción de bienes por el trabajo comunal, pudieron contribuir con una proporción cada vez mayor de ingresos. Aun así, siempre que las autoridades mayas eran las encargadas de la recaudación de los impuestos, las obligaciones tributarias nunca llegaron a ser una responsabilidad plenamente individual, ya que la comunidad se responsabilizaba de los que no podían pagar sus contribuciones [44].

Las autoridades mayas tuvieron en la práctica absoluto poder para discernir la forma de distribuir las cargas impositivas; esta facultad se usó para eximir de las obligaciones tributarias tanto a los miembros privilegiados como a los más necesitados de la comunidad. Los viejos, enfermos, viudas y otros que los mayas consideraban incapacitados, fueron exonerados total o parcialmente de sus obligaciones impositivas, aun estando oficialmente incluidos en las listas de tributarios. La norma de borrar de las listas de tributarios a todos los hombres mayores de sesenta años y a las mujeres de más de cincuenta y cinco no siempre fue respetada por los españoles; la dilucidación de los «impedidos» dependía completamente de la voluntad del párroco, del encomendero o del oficial real, y no se hacía ninguna concesión a quien tuviera al cónyuge incapacitado ni a quien tuviera una incapacidad transitoria o menos que

[43] AGI, México 1039, Testimonio de la visita... Camino Real, 1723. Estos testimonios son la única referencia que conozco de una comunidad que comparte las cargas impositivas para los ancianos, viudos e «impedidos», pero las autoridades indígenas no eran, quizá comprensiblemente, muy locuaces acerca de su sistema de financiación pública y recaudación de impuestos.

[44] Véase, por ejemplo, AEY, Tierras 1, núm. 1, Expedte. sobre venta de tierras de Izamal, 1730, que se refiere a la venta de tierras de la comunidad para ayudar a pagar el *holpatan*, teóricamente un impuesto individual.

total. Sirva como ejemplo el caso de dos hermanas ancianas que padecían cataratas, pero respecto a las cuales su párroco mantenía que no eran tan ciegas como para no poder seguir tejiendo mantas [45].

Debe resaltarse que el fin que subyacía a la ayuda a pagar los impuestos, la asistencia pública y el orden social en general era corporativo sin ser igualitario. La ayuda se limitaba en su alcance e intención, y se orientaba a aliviar únicamente los casos más necesitados más que a igualar las diferencias económicas. El uso del término «pobre», tanto por mayas como por españoles cuando se refiere a gente a la que se otorgaba alguna concesión especial, puede ser engañoso. Si «pobre» significa alguien que vive en el límite de la subsistencia, con bienes escasos y mínimas oportunidades para acumularlos, el calificativo cuadraría entonces a la mayor parte de los miembros de cualquier sociedad campesina. Obviamente, los mayas restringían el uso del término, refiriéndose a una categoría específica y menor de indigentes reconocidos públicamente, por debajo de la masa común de macehuales y muy por debajo de la clase superior, los «pudientes». Para ser pobre —es decir, tener legítimo derecho a la asistencia del resto de la comunidad— había que vivir en la miseria: ser tanto incapaz de mantenerse por uno mismo como carecer de posibilidad de ayuda del grupo familiar que se suponía debía cuidar de los suyos.

El sistema tributario estaba lejos de ser perfectamente equitativo. No se puede demostrar que cualquier contribución exigida por la comunidad para cualquier fin fuese fijada de forma graduada y respondiera a otra clasificación que la habitual división tripartita en ricos, comunes y pobres. Aun así, este sistema suponía una mejora de la rígida política fiscal de los españoles. Muchas privaciones económicas, sin duda, escapaban a la estricta definición de pobreza. Pero las deudas fiscales que tantos contribuyentes muertos o huidos dejaron tras de sí indican que se otorgaron con frecuencia prórrogas, además de las exenciones conferidas a los «pobres» oficiales.

Todas las deudas fiscales que se quedaron sin pagar, más la proporción de cuotas oficiales representada por las exenciones, se prorrateaban entre el resto de la comunidad. Durante las plagas o hambrunas, cuando

[45] AA, Asuntos pendientes 3, Exp. sobre reservarse de obvenciones... curato de Hoctun, 1810. Esta sección contiene varios expedientes similares en los que el asunto se resuelve por examen médico. El Tribunal de indios tenía también un físico en Mérida para examinar a los indígenas que pretendían la exención de impuestos por causa de enfermedad o incapacidad física (AGI, México 3056, Gobernador a la Corona, 8 de nov. de 1767; AA, Oficios y decretos, Carta cordillera del Obispo a los curas, 5 de agosto de 1786). No se explica cómo podía beneficiarse de esto la gente verdaderamente enferma o impedida que no podía realizar el viaje.

la debilitada población que quedaba no podía ni soñar con satisfacer las deudas acumuladas por medio de derramas, los mayas tenían que vender una parte del patrimonio corporativo, las tierras comunales, para obtener el dinero necesario. Era una medida drástica, pero estaba implícita en el carácter social de las cargas tributarias.

Elites y defensa de la comunidad: tierra y litigio

Si la supervivencia era una empresa en la que participaba toda la comunidad, las estrategias seguidas eran ideadas y dirigidas por la élite, que organizaba todos los proyectos corporativos, desde las fiestas hasta la ayuda contra el hambre, y el sistema de ayuda a los individuos necesitados; era también quien defendía los intereses de la comunidad, sus recursos, y a sus miembros de las amenazas externas.

La élite colonial, a diferencia de sus predecesores, no podía coger las armas para defender sus territorios ni para hacer incursiones en las provincias vecinas a fin de vengar los agravios sufridos por sus súbditos, una de las principales responsabilidades de los señores prehispánicos. No obstante, el sistema colonial aún les dejó un papel crucial en la defensa de la integridad territorial de sus comunidades y de los derechos de sus súbditos.

Los mayas no enterraron sus diferencias para hacer frente a los españoles en la conquista. Las viejas rivalidades persistieron, especialmente en las antiguas fronteras provinciales, por ejemplo, entre Sotuta y los vecinos Cupul y Xiu a ambos lados [46].

Las disputas coloniales sobre límites quedaron reducidas a meras escaramuzas fronterizas —incursiones para reivindicar un territorio en disputa desmontando en él la milpa, de un lado, y expediciones de represalia para destruirla y expulsar a los intrusos, del otro—. Cualquier otra cosa habría acarreado severos castigos de los españoles, por lo que los dirigentes mayas se vieron obligados a entablar sus batallas en los tribunales [47]. Los españoles, por lo general, respetaron los límites jurisdiccionales de los mayas y los tomaron como base para las unidades administrativas coloniales, y cuando los mayas no pudieron llegar a un acuerdo sobre las lindes entre ellos, las autoridades españolas hicieron

[46] Sobre los conflictos por las lindes intercomunales, véase capítulo 6, nota 20.

[47] La única referencia que he visto sobre contiendas armadas entre comunidades, con la salvedad de la frontera meridional, está relacionada con combates más o menos ritualizados durante el Carnaval: AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 7.

lo posible para arbitrar con imparcialidad. La élite era la depositaria de la memoria colectiva de las comunidades y de sus derechos históricos. Era ella quien registraba y conservaba la prueba de estos derechos en los «títulos» sagrados: recopilación de mapas, testamentos, escrituras, convenios de lindes y cualquier otro fragmento de papel que hiciera referencia a la tierra defendida por cada comunidad. Como los miembros más estables del núcleo de población de cada comunidad, fueron también los únicos que conservaron sus tradiciones orales; eran los portavoces oficiales que ordenaban los datos, preparaban las peticiones y viajaban a Mérida para insistir en las reclamaciones de la comunidad ante el Protector de Indios y el gobernador.

A medida que fue avanzando la época colonial, las disputas fronterizas entre pueblos se hicieron insignificantes, comparadas con la tarea de proteger el territorio de la comunidad frente a los abusos españoles. Para comprender en profundidad la organización corporativa de la comunidad y la lucha por mantener sus recursos más vitales, es necesario mencionar ciertos rasgos de su sistema de tenencia y utilización de tierras [48].

La mayor parte de la tierra comprendida en los límites jurisdiccionales de una comunidad era propiedad común. Hasta los nobles, que tradicionalmente eran los únicos que tenían derecho a la propiedad privada, realizaban gran parte de sus cultivos en la tierra de la comunidad y, por supuesto, todos los suyos los macehuales. Por la propia naturaleza de la agricultura de roza, no había límites permanentes dentro de las tierras de la comunidad. El derecho de usufructo asignado a cada familia era el mismo de vida de la milpa, que producía maíz sólo durante dos o tres años, para después revertir a la comunidad, que volvía a reasignarlo después del apropiado periodo de barbecho.

La responsabilidad de la distribución de los emplazamientos de las milpas correspondía al «alcalde *col*» (*col* significa milpa en maya yucateco), que debió de ser un título que ostentaba uno de los dos alcaldes elegidos por lo común cada año, más que un cargo independiente [49]. La tierra fue suficientemente abundante a lo largo de casi toda la época colonial, así que, en teoría, cada agricultor podía elegir libremente su propia parcela de monte en barbecho para realizar la milpa sin topar con un vecino; pero las competencias y disputas surgieron posiblemente para quedarse con los mejores sitios. A un observador ocasional la uniformidad geográfica de Yucatán puede sugerirle que un lugar es tan bueno como cualquier otro para la milpa, pero no sucede lo mismo con los mayas. Sutiles variaciones en la humedad, profundidad y uniformidad del suelo son de enorme importancia para el milpero, pero son tres las condiciones que hacen que ciertos lugares sean los más codiciados: proximidad al pueblo (para algunos un factor negativo: cuanto más lejos mejor), cercanía de un depósito de agua y tiempo que la tierra ha estado en barbecho. El monte alto que no ha sido cultivado durante años es, y fue, muy codiciado, ya que es más fácil de desmontar y el rendimiento de los cultivos es mayor. Así pues, para evitar la disputa hay que controlar la distribución de estos derechos temporales sobre la tierra. La asignación de este recurso tan vital fue una gran fuente de poder para la élite, y podemos suponer que ayudó a mantener las redes de clientela con las que se tejían y destejían los acuerdos políticos de la comunidad. El valor de las tierras comunales no se limitaba a la producción de los alimentos básicos, sino que de ellas se derivaban otros recursos esenciales, explotados de forma individual: leña, todos los materiales de construcción para casas y muebles (incluyendo depósitos de arcilla para la alfarería), frutos silvestres, caza y forraje para el ganado, las mulas y los caballos.

Aun cuando la tierra fuera de posesión privada, el concepto de propiedad difería notablemente del que tenían los españoles, y de esta diferencia derivó gran parte de los conflictos que afectaron a ambos grupos. Las pautas que seguían los mayas en la delimitación de las parcelas individuales poseídas por las familias de la élite y las que vendían ellas o las comunidades a los españoles, al contrario de la honda preocupación por los límites jurisdiccionales entre comunidades, parecen, a nuestro entender, extraordinariamente vagas (al menos en los documentos oficiales) [50]. Su imprecisión no se debía desde luego a un desconocimiento

[48] Villa Rojas, «Notas sobre la tenencia de la tierra», es un panorama útil de los trabajos publicados, válido en líneas generales salvo por una confusión sobre los dos tipos de parcialiades coloniales, que lleva a la conclusión infundada (pp. 29-34) de que la parcialidad tipo barrio (contrapuesta al pueblo reubicado o congregado: véase capítulo 5) era una unidad que poseía tierras.

[49] Las pruebas son equívocas. Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 112, describe este cargo como independiente. Pero ningún alcalde *col* figura en la relación de cargos de república citada en el capítulo 8, nota 22. En AEY, Tierras 1, núm. 20, Litigio sobre el rancho San Antonio Buluch, mensura de tierras, 1764; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 7 (Tixpeual), y Roys, *Titles of Ebtun*, 258, Conocimiento, 22 de nov. de 1817, el alcalde *col* parece ser un alcalde de segundo rango, mientras que en AEY, Tierras 1, núm. 18, Certificado del cacique *et al.*, Sotuta, 6 de enero de 1801, parece ser segundo regidor.

[50] La información sobre la tenencia de la tierra entre los indígenas y sobre el traspaso de tierra a los españoles está extraída principalmente de los testamentos y escrituras de venta. Las principales compilaciones de documentos indígenas sobre la tierra se recogen en el capítulo 4, nota 44. ANM además contiene documentos sobre traspasos de tierra entre indígenas, relacionados con escrituras de ventas realizadas a españoles y entre espa-

del terreno. Todos los parajes parecen semejantes a los ojos de un forastero, pero los mayas conocían la localización exacta de cada pequeña sabana, cada roquedal, cada ceiba y cada cenote del partido, y cada sección de monte tenía su propio nombre. Si en sus documentos y litigios sobre la tierra tendían a destacar algún rasgo particular del paisaje, y no a precisar la cantidad y extensión del terreno, era porque la superficie real tenía relativamente poca importancia, y no a causa de su incapacidad para medirla o fijar límites precisos.

Los mayas, en principio, no debieron de tener un sistema de propiedad privada de la tierra en el sentido de derecho exclusivo sobre ella. Se poseía lo que merecía la pena poseer, es decir, las mejoras que se hicieran en el terreno y no tanto la misma tierra. Estas mejoras se hacían privadas por la duración de su «vida útil». Los derechos sobre una milpa podían ser vendidos, pero el precio dependía de las condiciones del terreno: un lugar desmontado recientemente («milpa en roza») valía un real por mecate, y una milpa en el segundo año del ciclo de plantación («milpa en caña»), medio real; es decir, el comprador pagaba por el trabajo de preparación y no por la tierra misma [51].

Las casas, árboles frutales y matas de henequén también se consideraban mejoras de la tierra. Pertenecían a quien las hubiera construido o plantado e, incluso, si se encontraban en el solar de otro, éste sólo

ñoles, pero los documentos más completos y tempranos se han incorporado a los títulos de las *haciendas*; véase AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio... Telchac, 1815 (testamento, 1685); AGN, Tierras 702, Sitio Yaxche y Estancias Ixcuyum (Sicpach), 1745-1748; Tierras 833, Estancias Chalmuch, Tixcacal y Susula (Caucel), 1758-1764; Tierras 1061, Haciendas Suitunchen y Oxchac (Caucel), 1788-1790; Tierras 1409, Hacienda Cayal (Pociaxum), 1810-1811; Tierras 1464, Sitios de Opichen, Sisal, Chacsinkin y Tepecal (Mani), 1748-1753. Otra fuente primordial son los testimonios indígenas relacionados con las tierras de las cofradías en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 12. Hay ejemplares de instrumentos de fundación en AA, Asuntos terminados 9 (Cuzama, 23 de sep. de 1696); AGI, México 3066, Informaciones instruídas, cuad. 7 (Sicpach, 24 de mayo de 1708); cuad. 18 (Barrio de Santiago, 20 de nov. de 1738); TUL, Documentos de Tabi (Pustunich, 8 de abril de 1708).

[51] Para el siglo XVIII, los mayas también compraban y vendían monte sin cultivar *(kax)*, a diferencia de las mejoras en la tierra o de los cenotes con derechos vinculados a la tierra (véase más adelante), pero el precio de un real por cinco mecates (Philip Thompson, «Tekanto», 118-121, cuadro 3.3) era muy inferior al de la «milpa en roza». La relativa abundancia (y por tanto, escaso valor) de la tierra incluso a finales de la colonia se explica también por el hecho de que gran parte de la producción agrícola a gran escala, tanto de la élite indígena como de los españoles, seguía haciéndose en las tierras de la comunidad arrendadas o sencillamente requisadas: AA, Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781, y Obispo a Josef de Gálvez, 11 de dic. de 1785; AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813; Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 81; AGN, Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad en Yucatán, Reglamento, 12 de julio de 1797.

llegaba a poseerlas si pagaba una compensación al primero [52]. Los solares eran considerados mejoras más o menos permanentes y las familias obtenían derechos definitivos sobre ellos por derecho de ocupación o por algún otro procedimiento más formal que no se ha documentado. Podían ser hereditarios y revertían a la comunidad únicamente en el caso de que toda la familia se trasladara [53].

Aparte de las mejoras en la tierra, las «hoyas», «aguadas» y cenotes, (generalmente estos últimos en el norte de Yucatán, región a la que la mayoría de la documentación colonial se refiere), eran los otros bienes raíces que valía la pena poseer. La propiedad de un cenote implicaba derechos, tal vez no exclusivos, sobre una parte de la tierra circundante, no determinada pero no necesariamente indeterminada [54]. Es posible que el tamaño de cada parcela fuera de conocimiento común; también que una cantidad más o menos estándar de tierra, de conocimiento también común, fuera siempre con la propiedad de un cenote. O tal vez la extensión sencillamente no fuera un problema; tal vez nadie poseyera tierra y cuando, por ejemplo, se hace referencia a las «tierras» del linaje Couoh o Pacab, en realidad los mayas estuvieran hablando de un derecho preferencial para usufructuar la tierra que circundaba el cenote de posesión privada y realizar allí la milpa. Cualesquiera que fueran las reglas en vigor referentes a la cantidad de terreno entre los mayas de principios de la época colonial, omitieron mencionarlas en los testamentos y escrituras de venta redactados para ellos y para compradores españoles. Esta omisión creó graves problemas a sus descendientes.

Al final de la época colonial los mayas se habían vuelto mucho más explícitos. No podemos determinar si fue consecuencia de los problemas anteriores por lo que los mayas comenzaron a anotar lo que siempre había sido un acuerdo tácito, o si las escrituras y testamentos posteriores reflejan un cambio efectivo en el concepto de los derechos sobre la

[52] Véase, por ejemplo, AEY, Tierras 1, núm. 4, Diligencias promovidas por Domingo Ku, 1791, donde el valor de los árboles frutales disputados se estimó en 13 pesos y 2 reales, mientras que el solar se valoró en tan sólo 8 reales. Véase TUL, Documentos de Tabi, Petición de Diego Pox, s.f. (1686), para una disputa anterior sobre árboles frutales.

[53] AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 11; AGN, Consolidación 10, Expedte. sobre bienes de comunidad de Yucatán, Reglamento para la administración de bienes de comunidad, 12 de julio de 1797. Los solares se vendían a vecinos: ANM contiene numerosas escrituras de venta para los barrios de Mérida, y AEY, tierras 1, numerosos expedientes con escrituras, o referencias a ellas, relacionadas con los pueblos.

[54] Véase, por ejemplo, Roys, *Titles of Ebtun*, 130-132, Escritura de venta, Cuncunal, 14 de agosto de 1665: «Yo Diego Cupul... declaro la verdad que doy el conocimiento del paraje de un pozo mío a Don Lucas Tun, el cual es cacahuatal con todos los montes que le pertenece alrededor... y están señalados por detrás todo con sus mojoneras...»

tierra. En cualquier caso, se manifiesta una influencia española, al mismo tiempo que una necesidad de proteger sus derechos a este recurso cada vez más valioso. Al menos en el occidente, con una alta densidad de población, sobre todo alrededor de Mérida, donde la competencia por la tierra se manifestó ya muy pronto, los mayas comenzaron a registrar cuidadosamente aun en las transacciones entre ellos la extensión precisa de las parcelas de propiedad privada [55].

Durante la mayor parte de la época colonial, los españoles no encontraron dificultad alguna a la hora de adquirir toda la tierra que necesitaban. En los años inmediatamente posteriores a la conquista, las fuertes pérdidas de población, los trastornos ocasionados por este hecho y las reasentamientos llevados a cabo bajo la política de congregación dejaron una gran cantidad de tierra aparentemente sin dueño que se podría obtener directamente por concesión real. Parte de ella pertenecía a las comunidades que habían dejado de existir. Aunque parte de la población, reubicada en otro pueblo, conservara técnicamente el derecho a las tierras concedidas por la Corona, era improbable que se opusieran con eficacia, incluso en el caso de que se les hubieran notificado tales concesiones [56]. Una vez que los límites territoriales de las comunidades estuvieron firmemente restablecidos, no fue tan fácil disponer de las «tierras baldías». No obstante, los españoles todavía pudieron adquirir fácilmente títulos de los dueños particulares e incluso de las mismas comunidades [57].

Da la impresión de que en gran parte de las ventas la voluntad de favorecer a los indígenas, necesitados de dinero, intervino tanto o más que alguna necesidad acuciante de tierras del comprador. Propietarios

[55] Philip Thompson, «Tekanto», 118-125, cuadros 3.3-3.5, resumiendo testamentos y escrituras sobre montes (1726-1820), milpas (1725) y sitios (1770-1820). Los documentos sobre la venta de tierras que el pueblo de Mani hizo a un español en 1733 (TUL, Documentos de Tabi, ff. 70-80) dan muestra las formas vieja y nueva de abordar el problema: un plano muy detallado de la parcela por vender hecho por las autoridades del pueblo, y una queja formal relacionada con él, procedente de un tal Juan Cen, quien «compareció... con un papel de unos montes... sin ninguna formalidad y entonces por este defecto entró en poder de los Justicias y habiéndole interrogado en dónde quedaban las mojoneras dijo que no sabía».

[56] Las tierras del pueblo de Kisil, reubicado en Tzeme, se otorgaron a Rodrigo de Escalona Pacheco en 1603 (Títulos de Kisil). Se consultó a las autoridades de las poblaciones circundantes, pero nadie habló por Kisil.

[57] Los documentos relativos a una real merced otorgada en 1633 para el establecimiento de la hacienda Canicab (ignorando las objeciones del gobernador de Tixkokob) se sintetizan en Chardon, *Geographic Aspects*, 173-174. Todos los títulos de haciendas que he consultado se basan en ventas por los indígenas más que en concesiones, excepto el caso de Kisil (véase nota 56).

privados y comunidades podían acabar anegados en deudas a causa de las hambrunas y epidemias. Usualmente, el propietario o los principales de la población iban en busca de un comprador, que por lo general se quedaba con la parcela para su posterior reventa o para dedicarla a la ganadería. No quiero decir que los españoles fueran curiosamente indiferentes a adquirir tierras si estaban asentados en Yucatán, sino que la oferta superaba en mucho la demanda. Si compraban más de lo que podían usar fue por su predilección por el latifundismo, concepto profundamente arraigado en la cultura española, y porque los precios eran tan bajos que, en un mercado esencialmente de compradores, podían permitirse el lujo de invertir en algunas parcelas de monte y dejarlas así indefinidamente [58].

Tampoco sugiero que los mayas fueran indiferentes a la pérdida ni siquiera parcial de sus tierras, privadas o comunales, por muy abundantes que fueran éstas. Las ventas fueron a menudo un acto de desesperación, utilizado únicamente en tiempos de crisis: una clara elección (para individuos o linajes y comunidades) entre el despojo parcial y la ruina total. Las autoridades indígenas eran las encargadas de proteger el patrimonio comunal, pero, como otros administradores, en ocasiones tuvieron que vender parte para salvar el todo.

La mayor parte de las ventas no fueron estrictamente legales, pues carecían del visto bueno del Protector de Indios, necesario para el traspaso de las tierras poseídas por la comunidad. No hay prueba alguna de que al Protector se le notificaran estas operaciones. Sin embargo, el conflicto principal que surgió entre mayas y españoles no fue la legalidad de las transferencias, sino la naturaleza exacta de su contenido.

Las primeras escrituras eran muy breves. Mencionaban una sección de territorio denominada *chakan* (traducido por «sitio», «paraje» o «asiento»), cuyo nombre provenía del cenote con el que estaba asociado; no daban indicaciones del tamaño y, desde luego, no detallaban los límites de la propiedad. Es imposible decir con exactitud a partir de estos datos lo que los indígenas creían vender ni lo que los españoles pensaban que estaban comprando. Los españoles no fueron mucho más precisos, más preocupados por la legalidad de sus títulos que por lo que compren-

[58] Diversas cartas de venta e inventarios en ANM, vol. 3, [illegible]-26, 32v, 36v-37v, 95v-97, subrayan la relativa baratura de la tierra sin mejoras: un «paraje» a dos leguas de Mérida se vendió por 40 pesos, una esclava por 250, un esclavo por 300 y una estancia cerca de Conkal por 1.138 pesos (550 pesos por la planta y dos sitios, y el resto por el ganado y 255 mecates de milpa recientemente preparada). La especulación podía ser otra de las razones para comprar, ya que la tierra podía ser revendida con provecho, especialmente si se había obtenido la licencia para el ganado.

día el título, si es que esto les importaba en absoluto. Aprovechaban las «composiciones de tierras» generalizadas que ofrecía la Corona, gracias a las cuales cualquier título de tierras dudoso se legalizaba pagando una regalía (técnica habitual usada para recaudar rentas y subsanar el divorcio entre la ley real y la práctica colonial en muchas zonas). Sin embargo, estos certificados sólo confirmaban las escrituras originales, por muy ilegales que fueran, sin proporcionar detalles más precisos de la extensión de la propiedad. Y cuando la propiedad era revendida a otro español, las nuevas escrituras eran tan vagas como las iniciales, y se limitaban a designar la localización general. Una escritura de venta de un «paraje y su cenote nombrado Pibixa» extendida en 1720 y registrada en los archivos notariales de Mérida es un ejemplo típico. Sus límites fueron inscritos de este modo: «Al norte la estancia Calactun, al sur milperías del pueblo de Hocaba y otros linderos» [59].

Durante mucho tiempo apenas importó lo que comprendían las ventas originales o las transferencias posteriores. No se erigieron cercas ni mojones y se compartió el uso de esas tierras limítrofes, lo que creó una clase propia de conflictos independientes del problema de propiedad, provocados por la incompatibilidad que supone la cría de ganado junto al cultivo de milpas. Los españoles podían interferir gravemente en el modo de producción de alimentos maya aun sin adquirir derechos sobre grandes extensiones de tierra. Dondequiera que los hispanos se asentaban en el Nuevo Mundo, llevaban su ganado y los intereses ganaderos de la sociedad castellana. La ganadería, base económica de la *reconquista* castellana, adquirió más prestigio social y poder político que la agricultura (con frecuencia dejada en manos de los moriscos), y los intereses de los ganaderos prevalecieron sobre los de los campesinos conquistados a ambos lados del Atlántico.

La resistente raza bovina española se aclimató perfectamente al ambiente americano, multiplicándose con rapidez en todas partes, excepto en desiertos y montañas, y casi siempre a costa de la fauna nativa, especie humana incluida. Los indígenas andinos, hábiles pastores, apacentaban sus llamas en la alta *puna,* donde los animales no competían con los cultivos. En Mesoamérica, los indígenas no tenían ninguna experiencia en la cría de animales domésticos de gran tamaño. El ganado perjudicó mucho a los cultivos de maíz en el centro de México e, indirectamente, contribuyó al alto índice de mortalidad del periodo posterior a la conquista, hasta que los indígenas aprendieron a mantenerlo a distan-

[59] ANM, vol. 3, 1720-1722, ff. 103v-104v, Carta de venta, 17 de mayo de 1720. Otro ejemplo casi idéntico se encuentra en vol. 14, 1751-1755, ff100-102v, Carta de venta del sitio San Antonio Chonlok (Conkal), 19 de enero de 1752.

cia. Las hileras de cactus, rasgo tan característico del paisaje en las mesetas del centro y del norte, proporcionan una excelente defensa para los campos permanentes. Los mayas de las tierras bajas estaban menos concentrados, pero su sistema agrícola de roza impedía una defensa eficaz contra el ganado, que siempre andaba merodeando junto a los cultivos. De acuerdo con los intereses ganaderos y el primitivo sistema de explotación ganadero, se cercaba el terreno para que se mantuviera el ganado fuera, y no lo contrario. Aunque existe una técnica de desmonte que permite dejar una barrera de árboles y de maleza en torno a la milpa, un ganadero local me confirmó lo que tantas veces había escuchado de los milperos: estos obstáculos no impiden la entrada de un toro o una vaca resueltos y, por supuesto, mucho menos la de una pequeña manada.

En Yucatán el ganado vagaba libremente por todas las tierras, sin cercar, que circundaban la «planta», centro de la hacienda, excepto en las ocasiones en que se lo encerraba para abrevar, y es comprensible, desde luego, que encontrara más suculento el tierno maíz de las milpas dispersas de los indígenas que los arbustos del monte en barbecho. La mayor parte de las comunidades poseían una o varias estancias —las haciendas de la cofradía y pequeñas granjas y estancias pertenecientes a mayas particulares—. Los mayas, sin embargo, decían controlar celosamente el número y los movimientos de su ganado para proteger sus propios cultivos, precauciones que los ganaderos españoles y sus empleados no se molestaban en tomar [60].

Mucho antes de que las comunidades mayas experimentaran escasez de tierra (al menos, ya en 1603), se quejaban de que el ganado invadía sus milpas [61]. En casi toda la época colonial, la mayor parte de los conflictos que enfrentaron a indígenas y españoles surgieron por el daño que

[60] Esta fue una de las principales razones que esgrimieron las autoridades indígenas para oponerse a la venta de las propiedades de cofradías: AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782; Gobernador a la Corona, 13 de abril de 1783.

[61] Títulos de Kisil, Testimonio de los oficiales de Bolonpoxche, Uman, Samahil, Tzeme y San Cristóbal, 22 de julio de 1603. Sobre los conflictos por invasiones del ganado, véase, además de los documentos existentes en los registros de Kisil y de otras propiedades (los Títulos de Kisil registran otras quejas en 1642 y 1661), AGI, México 140, Petición del gobernador *et al.* de Sicpach, 12 de junio de 1627; Escribanía 306-A, núm. 11, D. Bernardo de Magaña con los indios de Maxcanu, 1662-1674; Escribanía de cámara 310-A, núm. 3, Pleito sobre poblar unas tierras en los partidos de Uman y Nunkini, 1697. También hay documentos de españoles, especialmente encomenderos, que emprendían la lucha en favor de los indígenas (AGI, Escribanía 305-A, Capt. D. Alonso de Torres con D. Gaspar León de Salazar, 1644; AGN, Tierras 483, núm. 2, Cristóbal Carrillo de Albornoz contra José de la Peña, 1728-1729). Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 404-409, sugiere que tal actitud obedecía al deseo de limitar la competencia con sus propios negocios ganaderos.

el ganado ocasionaba en los cultivos más que por los límites de las propiedades. Los oficiales de república, encargados de defender los recursos de la comunidad, acudían cada dos por tres a las plantas de la estancias para protestar ante los mayorales, abordando a los propietarios en sus escasas visitas y, cuando tales tácticas fallaban, viajando a Mérida para presentar una demanda oficial ante las autoridades provinciales.

La legislación colonial daba prioridad a los derechos de los campesinos indígenas. Además de que todas las ventas de tierra a los españoles requerían el visto bueno del Protector de Indios, una vez que la tierra había sido comprada, los propietarios debían obtener una licencia para dedicarla a la ganadería, y estos permisos requerían el consentimiento de los oficiales de república en cuyo territorio estuvieran localizadas las propiedades. En teoría, pues, los mayas podían prevenir esta plaga ganadera, que no sólo molestaba, sino que amenazaba su provisión de alimentos. Como ocurrió con tanta legislación colonial, los intereses económicos locales prevalecieron sobre la paternalista política real, a veces con la connivencia de la misma Corona. Las «composiciones de tierras» reales legalizaban los títulos de tierras ilegales y mediante un soborno se conseguía el permiso para el ganado de las autoridades indígenas. Los mayas también podían sucumbir ante las tentadoras ofertas monetarias del futuro ganadero, que les podían ayudar a socorrer las a menudo precarias finanzas locales, o, si el ofrecimiento era de ganado, dar la posibilidad de iniciar con él un patrimonio de cofradía propio [62]. Una vez que el permiso estaba concedido, no se podía controlar la expansión de las manadas, a pesar de que cada licencia especificaba el número máximo de cabezas por cada propietario particular. Y al estar los lindes entre la estancia y las tierras de la comunidad tan mal definidos, el único límite para pastar era el que pudieran establecer las mal protegidas milpas de los mayas.

Uno de los más enérgicos defensores del bienestar indígena en la colonia, el obispo Juan Gómez de Parada, presentó ante la Corona en 1722 una queja por la depredación ganadera. En su escrito manifestaba

[62] AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, registra algunos ejemplos de estos obsequios; AEY, Tierras 1, núm. 3, Documentos sobre poblar la estancia Nohcacab (Izamal), 1776-1790, se refiere a un caso posterior. El soborno y la intimidación ayudan a explicar la aquiescencia de los oficiales de república que declaran invariablemente que los sitios propuestos son sabanas no aptas para la milpa o que el pueblo no necesita la tierra para milpas, al mismo tiempo que se quejan de las invasiones del ganado y, más tarde, de la escasez de tierras; véase AEY, Tierras 1, núm. 18, D. Manuel Barnet con los indios de Sotuta, 1796-1804, en el que los oficiales de república obtuvieron del presunto estanciero la promesa (luego no cumplida) de que mataría o vendería el ganado que destruyera las milpas.

que había demasiadas estancias que estaban demasiado cerca de los pueblos indígenas. Describía cómo durante su visita episcopal había visto constantemente al ganado vagar libre, pisoteando los cultivos e invadiendo los solares dentro de los propios términos de la población. En algunos lugares los indígenas habían tenido que ahuyentar al ganado incluso del ayuntamiento, donde —sin respetar las prerrogativas episcopales— habían empezado a comerse el forraje allí almacenado para las propias mulas del obispo [63].

Este recomendaba que todas las estancias establecidas a menos de una legua de cualquier población fueran destruidas; probablemente se refería a que el ganado fuera vendido o trasladado y la planta abandonada. La hambruna de 1723-1726, posiblemente la peor de toda la historia de la colonia, resolvió temporalmente el problema, ya que exterminó a una gran parte del ganado y también causó muchas víctimas entre los mayas. Al cabo de algunas décadas, ambas poblaciones se habían recuperado y, por tanto, estaban de nuevo en seria competencia. Por entonces un real decreto de 1731, que prohibía la concesión de nuevos permisos para criar ganado en línea con las posiciones más drásticas del obispo Parada, había sido arrinconado definitivamente [64].

En todos estos conflictos por el ganado, el problema de los límites de propiedad permanecía inoperante. Nadie se disputaba el derecho para realizar la milpa o para pastar en el mismo terreno. Los antagonismos surgían por quién tenía la responsabilidad de mantener ambas actividades separadas en la práctica: si se suponía que los mayas debían cercar sus milpas y, por tanto, aquélla era suya, o si los ganaderos debían pagar los daños cuando los vaqueros no conseguían tener sus manadas bajo control; si las «vacas milperas» (vacas que mostraban una obstinada predilección por las milpas en cultivo) podían ser muertas por los campesinos y, si era así, quién se quedaba con su carne y su piel; si los agricultores estaban o no obligados a evitar cañadas conocidas a la hora de escoger sus sitios de milpa, y gran diversidad de cuestiones secundarias adicionales. En todas estas disputas los mayas estaban a la defensiva, pero de ninguna manera indefensos. Las incesantes reclamaciones *in situ* por parte de los dirigentes de la comunidad, su persistencia en formular demandas ante el Protector de Indios y sus métodos más expeditivos de contralar los atropellos irritaban tanto a los ganaderos que sirvieron como control parcial de estos abusos. Sin embargo, estas tácticas acabaron

[63] Carta resumida en AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 7 de marzo de 1722. Véase, además, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1726, atribuyendo el problema a las haciendas de cofradía.

[64] AGI, México 3052, Real cédula a Gobernador, 1 de julio de 1731.

siendo tan molestas que estimularon a los ganaderos para ocupar de una forma más formal las tierras mayas.

Las discusiones sobre la propiedad sólo comenzaron a ser serias en las últimas décadas del siglo XVIII a causa de la combinación de ciertos cambios demográficos y económicos que transformaron lo que hasta entonces habían sido derechos sobre la tierra en propiedad de la tierra [65]. La primera ofensiva vino del lado español, si bien ocasionada por la presión que ejercieron los mayas al extender sus milpas y ocasionar más conflictos por las invasiones del ganado. Los españoles necesitaban más tierra para aumentar la producción y decidieron fijar los límites, inicialmente imprecisos, de su cada vez más valiosa tierra y hacer valer sus derechos exclusivos sobre ella.

Después de años, a veces más de un siglo, de coexistencia más o menos pacífica, los mayas, de repente, se vieron privados del acceso a la tierra que habían usado en paz (salvo por las invasiones de ganado) y que consideraban suya. Sus vecinos españoles, por lo general nuevos propietarios que habían adquirido o heredado las haciendas, levantaban cercas y ordenaban a sus criados que impidieran la entrada de los no residentes. Pasaron entonces a estar en juego no sólo las tierras de milpa, sino también las zonas de caza, los palmares de donde obtenían material para el techado de sus casas, y los demás lugares de donde procedían los productos silvestres imprescindibles para los mayas [66].

[65] La rápida expansión de las haciendas a finales de la época colonial y las causas del fenómeno se analizan en el capítulo 12.

[66] Véase, por ejemplo, AEY, Tierras 1, núm. 17, Litigio sobre la hacienda Holactun, 1817-1819, un pleito por tierra adquirida en 1638 y 1685: el cura de Hoctun apoyó la declaración de los indígenas de que la coexistencia pacífica con la hacienda había durado hasta 1800, año en que el nuevo propietario sobornó al topógrafo (que confesó «en descargo de su conciencia») para que extendiera los límites. Para otros conflictos similares, véase AEY, Tierras 1, núm. 14, Documentos del sitio San Cristóbal, 1764-1818; AA, Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre S. Joseph Chencoyi, 1792; Asuntos terminados 9, Expedte. sobre la hacienda Chunkanan, 1803-1804, y Expedte. sobre la hacienda Dzotcheen, 1804; AGN, Tierras 359, núm. 51, José Herrera y Francisco y José Manzanares contra Mateo y Sebastián Noh, 1804 (tierras adquiridas en 1674); Tierras 1421, núm. 13, Litigio hacienda Santa María, 1818-1819; Tierras 1425, núms. 16, 17, 24, 25 y 28, pleitos entre diferentes haciendas y los pueblos de Yobain, Hecelchakan, Nohcacab y Cansahcab, 1816-1821; Tierras 1426, núm. 1, Denuncia de las tierras con su pozo llamado Chenku, 1817-1821. A pesar de que los documentos de finales de la época colonial sin duda se hallan mejor conservados, poseemos testimonios anteriores de conflictos por el ganado. Marta Hunt, «Colonial Yucatan», 405 y 634, nota 33, encuentra que las quejas indígenas relativas a que no tenían ninguna intención de vender la tierra comienzan únicamente con la «composición de tierras» de 1726-1728 (parece ser que no durante las composiciones de 1678 y 1710). Finalmente, los propios documentos de las haciendas muestran la súbita aparición de disputas sobre límites, en contraposición con las invasiones de ganado: por

Alguna discrepancia surgiría por el genuino desconocimiento acerca de qué significaban las escrituras para la otra parte. Los mayas afirmaban que sus antepasados nunca habían pensado vender parcelas de tierra enteras; habían vendido sólo los cenotes y los derechos al pasto del ganado. Quizá transfirieron algunas tierras en su totalidad, pero es difícil imaginar que vendieran con pleno conocimiento un territorio tan extenso como el que los españoles reclamaron más tarde, por más necesitados de dinero que hubieran estado. Las cantidades percibidas eran absurdamente bajas y equivalían sólo a una pequeña fracción de las tierras disputadas aun al precio de saldo de la venta inicial. Algunas comunidades, conocedoras de esta realidad, ofrecieron devolver el precio pagado originalmente y resolver el conflicto. Los dueños de las haciendas, lógicamente, no lo aceptaron, y sostuvieron que tales ofertas eran sólo hábiles tentativas para renunciar a un acuerdo que los mayas lamentaban entonces, pero que había sido perfectamente válido en su momento.

La interpretación maya de las escrituras de venta originales habría supuesto un freno efectivo al futuro desarrollo de la agricultura comercial. No sorprende, pues, que las comunidades se vieran forzadas a aceptar la versión española, aunque no necesariamente en toda su extensión. Con todo, ni la equivocación sincera ni la confusión de las confrontaciones iniciales justifica los continuados intentos de expansión de las haciendas una vez que los mayas hubieron comprendido el concepto de propiedad exclusiva y, a partir de él, la importancia de definir y registrar con precisión los límites.

La primera línea de defensa de las tierras de la comunidad estuvo totalmente en las manos de la élite local maya. El Protector de Indios de Mérida, aun siendo bienintencionado, no tenía ningún documento relacionado con los títulos de tierra ni información de primera mano sobre los acontecimientos locales; los curas rara vez intervenían en favor de sus feligreses, pues, cuando no eran ellos mismos los hacendados, lo eran sus parientes. Los conflictos territoriales durante la colonia fueron mucho menos espectaculares que en la época prehispánica. Los mayas tuvieron que cambiar la defensa militar por los pleitos. En lugar de los brillantes trajes de los jefes guerreros mesoamericanos, diseñados para inspirar temor y aprensión en las tropas enemigas, los dirigentes coloniales —si hemos de dar crédito a sus oponentes españoles en los tribunales— se ponían deliberadamente sus ropas más andrajosas para ir a

ejemplo, Títulos de Uayalceh (la mayor parte de las tierras adquiridas en 1657-1699, la primera disputa en 1785), San Bernardino Chich (tierras adquiridas en 1735, primera disputa en 1792), Chactun (compras originales en 1623-1700, el primer conflicto sobre milpas en 1775, el primero sobre lindes en 1781).

Mérida a defender sus causas, a fin de despertar la compasión de los jueces [67]. No por ello el conflicto era menos crucial para la supervivencia del grupo y, aunque la balanza del poder se inclinó claramente del lado de los hacendados, fue contenida por el carácter legalista del régimen colonial español. Los métodos más descarados para arrebatar la tierra aguardaban la emancipación del dominio español; mientras éste persistió, la justicia al menos tuvo que guardar las formas. Los triunfos que los mayas obtenían dependían de la destreza con que los *batabes* y los otros portavoces de la comunidad dominaban la intrincada ley española y los pleitos, ese popular pasatiempo español.

Aunque los mayas no fueran «de naturaleza dados al litigio», como afirmaban sus adversarios, lo cierto es que aprendieron muy rápido. Averiguaron lo importante que era tener registrados detalladamente los límites de una propiedad, pues no siempre se consideró prueba suficiente el testimonio de los principales de más edad, que desempeñaban el papel de archivos tradicionales, y que guardaban en la tradición oral los derechos que se remontaban a los «antiguos» (es decir, antes de la conquista), o «tiempo inmemorial». Una vez que las repúblicas comenzaron a tener documentos rigurosos y a vigilar la adecuada disposición de las mojoneras conforme lo que ésos decían, los españoles tuvieron que cambiar sus tácticas. Un emprendedor hacendado incluso intentó robar los títulos de tierras del pueblo de Telchac. Los pidió prestados bajo pretexto de comprobar un problema de límites y más tarde mantuvo que se los había comprado al *batab*,, que entre tanto había muerto, junto con una parte sustancial de las tierras de la comunidad. El nuevo *batab* y sus colegas ganaron el caso con rapidez e imparcialidad: la estrategia careció de sutileza [68].

El robo de los títulos de tierra de una comunidad era demasiado descarado incluso a los ojos de los más indulgentes jueces coloniales (aunque no así para sus sucesores, mucho menos remilgados, en los tribunales republicanos). Los hacendados, por lo general, recurrían a tácticas más sutiles. En ocasiones usaban o arrendaban tierras de la comunidad y luego reclamaban los títulos partiendo ya de una base de «posesión». Otra maniobra consistía en destruir las mojoneras o, mejor aún, cambiarlas de sitio. Cualquiera de las partes podía pedir una inspección oficial de límites («mensura»), y el tribunal nombraba una persona supuestamente neutral. Los contendientes, provistos de sus respectivos títulos de tierras —de un lado, el *batab* y su cabildo, y del otro, el

[67] AA, Asuntos terminados 3, Francisco Bravo al Obispo, 30 de marzo de 1818.
[68] AEY, Tierras 1, núm. 15, Litigio entre cacique y justicias de Telchac y Francisco Sabido, 1815-1816.



10. *Mapa de la hacienda San Bernardino Chich, 1819, presentado en un litigio (AGN, Tierras 1419) con el rancho San Antonio Buluch (marcado con una «J» en el ángulo superior derecho); las tierras del rancho están incluidas en las cuatro leguas cuadradas (64 kilómetros cuadrados) reclamadas por el propietario de la hacienda.* (Foto cortesía del Archivo General de la Nación.)

propietario o su administrador con un grupo de criados—, acompañaban al inspector, tratando de hacer valer réplicas y contrarréplicas sobre el terreno y discutiendo sobre lo nuevos o viejos que parecían los mojones que iban encontrando. El inspector dictaminaba allí mismo, con un intérprete y un escribano que registraba el proceso. Si, como sucedía a veces, el inspector era cómplice del dueño, el fallo era muy simple. Y si ninguna parte quedaba satisfecha —cosa habitual— con la inspección, el siguiente paso era solicitar la anulación o una nueva «mensura».

Los litigantes mayas y españoles eran igualmente maestros en hacer uso de la moneda corriente en todos los procesos jurídicos: siempre que el caso parece estar inclinándose a favor de la otra parte, dificultar el proceso. Es difícil encontrar sentencias definitivas en los archivos judiciales, excepto en los procesos criminales, y no porque los documentos hayan desaparecido misteriosamente. El procedimiento legal de los españoles podría haber servido de modelo a Dickens para su «Jardyce *vs.* Jardyce» en *Bleak House*. Parece ideado con el fin de prolongar los pleitos indefinidamente, admitiendo protestas, recusaciones, interrogatorios y apelaciones para continuar hasta allí donde llegara la paciencia del juez. Puesto que los ingresos de los jueces dependían de las costas de los juicios, su paciencia era poco menos que ilimitada. El hecho de que los indígenas estuvieran exentos de las costas y honorarios a sus procuradores (un impuesto especial de medio real sostenía el Tribunal de Indios) ayudaba a equilibrar las desigualdades de riqueza. Los viajes a Mérida y los «obsequios» extraoficiales que, por lo general, tenían que distribuir al gobernador, a su asesor legal, al Protector de Indios y a otros funcionarios de los tribunales, suponían un gasto oneroso, pero no tanto como los derechos y costas que tenían que pagar los vecinos. Las que estaban en franca desventaja eran las castas, a menudo tan pobres como los indígenas, pero sujetas a los mismos gastos legales que los españoles. En cualquier batalla legal siempre llevaban la peor parte, y no participaron en el asalto a las tierras indígenas ni siquiera modestamente, salvo como empleados de las grandes haciendas. Algunos poseían pequeñas propiedades, compradas o heredadas de algún antepasado indígena, pero aparentemente se mantuvieron dentro de lo que las comunidades consideraban límites legales [69].

La destreza y tenacidad de las autoridades mayas se aprecia mejor

[69] No he encontrado testimonios de conflictos entre las comunidades indígenas y castas, pero véase AA, Asuntos pendientes 2, Petición de Dionisio Valdés, Caciano Nobelo y José Casanova, 1795, y AEY, Tierras 1, núm. 7, Expedte. sobre el paraje San Antonio, 1789-1801, para poder apreciar que las castas, si acaso, corrieron peor suerte que los indígenas en sus encuentros con los hacendados españoles.

en los accesos de mal humor de sus exasperados oponentes españoles que menudean en los archivos judiciales. Sirva de muestra el caso del cura de El Sagrario, en Mérida, que se quejaba al gobernador de los indígenas de Halacho y Becal que disputaban los límites de propiedad que él reclamaba para su cercana hacienda:

... la cavilosidad, malicia y mentira de los indios [son] tan reconocidas en las sagradas leyes que nos gobiernan como mandadas precaver en los sacrosantos concilios de esta América. Y si los Ministros no se informan, antes se dejan llevar de las aparentes humillaciones con que proponen, jamás tendremos los españoles pacífica posesión en nuestros bienes y mucho más si les influyen con las detestables proposiciones de que están en sus tierras, que todas son suyas y otras semejantes con lo que se insolentan [70].

El cura continúa con una proposición opuesta: los indígenas no tienen, en absoluto, derecho a la tierra, puesto que todo pertenece a la Corona por derecho de conquista. Por muy atractivo que resultara este argumento, a los hacendados no les quedó otra solución que ir reduciendo gradualmente los títulos de tierra de las comunidades, sin poderlos hacer desaparecer por completo. Este conflicto se agudizó a finales del siglo XVIII. Dada la distribución del poder en la colonia, los esfuerzos de las autoridades mayas fueron, en el mejor de los casos, una acción de contención. Pero, al retrasar el proceso de hundimiento, la élite contribuyó de forma vital y tangible al bienestar de la comunidad.

La responsabilidad de la élite de defender a la comunidad de la rapacidad de los españoles sobrepasó los asuntos relacionados con la tierra para acabar comprendiendo toda la propiedad común. Eran los únicos que conservaban inventarios de los ornamentos de la iglesia, y protestaban cuando el cura se quedaba con la campana para llevarla a su siguiente parroquia o vendía algunas de las vestiduras de seda [71]. Admi-

[70] Títulos de Chactun, Petición de D. José Manuel González al Gobernador, 17 de junio de 1801. Aunque González (cura del Sagrario y más tarde arcediano de la catedral) adquirió la hacienda apenas en 1796, los indígenas habían entablado desde 1781 una incesante y, en conjunto, afortunada acción dilatoria contra el intento de hacerse con la tierra, y continuaron con su pugna, sin un fin a la vista, hasta el final de la época colonial. Que la amenaza de incitar a los indígenas a «poner pleitos» fuera considerada como un arma útil en las disputas fronterizas entre los hacendados (AA, Asuntos terminados 1, Obispo a la Corona, 18 de mayo de 1782) constituye una prueba más de que estos desafíos judiciales no se podían tomar a la ligera.

[71] Estas quejas están esparcidas aquí y allá en AA, Asuntos terminados y *Asuntos* pendientes, y otras pueden encontrarse en AA, Visitas pastorales. Para una denuncia e investigación particularmente detalladas, véase AA, Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre permuta de curatos de Muna y Chichimila, 1782, cuad. 2, Peticiones del cacique y justicias de Chichimila, Xocen, Dzitnup y Ebtun.

nistraban las cofradías y libraron una larga batalla, en las últimas décadas del régimen colonial, contra la expropiación de los bienes y rentas de aquéllas [72]. Guardaban las cuentas y recibos escritos que demostraban el pago de las contribuciones para tributos, obvenciones y repartimiento, así como de los derechos extras y las multas impuestas a la comunidad. Pedían a la autoridades prórrogas o exenciones cuando las cuotas no podían ser satisfechas y, de vez en cuando, obtenían alguna devolución de pagos indebidos mostrando los documentos a los visitadores reales compasivos.

Los *batabes* y otros oficiales también eran los responsables de proteger los derechos personales de los miembros de la comunidad. A pesar de verse a menudo obligados a ser el conducto de los abusos y exacciones de los españoles, en otros momentos podían servir de escudo, presentando protestas, prestando testimonio en las investigaciones oficiales y representando a la gente en el Tribunal de Indios. Su habilidad para recopilar pruebas precisas y pormenorizadas sobre cualquier incidente de violencia física o daños ocasionados a las milpas y, además, asegurarse de que el testimonio de todos los testigos concordaba no siempre garantizó la reparación del agravio y mucho menos sirvió para prevenir futuros incidentes, pero ayudó a contrarrestar el alegato usual de los españoles, es decir, que los indígenas eran dados a las acusaciones vagas y sin fundamento por malicia y capricho.

Los oficiales de república no siempre pudieron proteger a su gente o a sí mismos del abuso. Sin embargo, fueron los únicos defensores fieles que tuvieron los macehuales, puesto que el clero, con frecuencia, conspiró o compitió con los seglares españoles para explotarlos. Cuando los curas y obispos protestaron a la Corona por el mal trato que los indígenas recibían de los oficiales reales, éstos devolvieron el cumplido (si es que no habían iniciado ellos la ronda de acusaciones), y aunque los cargos obedecieran a una motivación sincera, formaban invariablemente parte de las maniobras de ataque en la eterna rivalidad que la Iglesia y el Estado mantuvieron en todos los niveles [73]. Si el problema (o pretexto) original de los derechos indígenas no llegaba a ser eclipsado por el conflicto, disputado con uñas y dientes, sobre jurisdicción, podía esperarse algún decreto que corrigiera estos abusos de la Audiencia de México o del Consejo de Indias. Estos ejemplos de legislación altruista con que la Corona intentaba «descargar la real conciencia» ocupan volúmenes enteros de los archivos coloniales y a veces son reimpresiones literales de los mismos decretos ignorados. Habían de ser ejecutados por la misma gente que en un principio había conducido a su promulgación (o sus sucesores), y la mayoría de las veces entraban en conflicto con otros decretos que subordinaban los derechos de los indígenas a los intereses financieros de la Corona.

[72] Véase Farriss, «Propiedades territoriales», 185-193, y capítulo 12.

[73] Estas rivalidades de jurisdicción, iniciadas con los conflictos entre los franciscanos y las autoridades civiles en la época inmediatamente posterior a la conquista, generaron una gran proporción de los expedientes que llegaron a la Audiencia de México y al Consejo de Indias. Véase AGI, México 3051-1092, para casos de finales de la época colonial en Yucatán, algunos de los cuales se analizan en Farriss, *Crown and Clergy*, 23-25, 110-111, 165-167.

El régimen colonial español era demasiado incoherente, demasiado contradictorio, como para ser un instrumento perfecto tanto del paternalismo benevolente como de la explotación opresiva. El paternalismo se diluyó en la lejanía administrativa de la metrópoli, pero quedó —aun a nivel provincial— suficiente respeto por el significado de la ley real como para que proporcionara una cierta protección a los indígenas siempre y cuando sus portavoces consiguieran ser escuchados.

El recurso a los señores coloniales jugó un papel menor en los esfuerzos que realizó la élite maya para promover el bien común y proteger la seguridad de la comunidad y de sus miembros. Pero, aun cuando los tribunales de justicia hubieran proporcionado una solución más eficaz a los males del dominio colonial, éstos representaban una porción insignificante del problema general de la existencia humana, que tenía dimensiones cósmicas y dependía de las fuerzas sobrenaturales que ni los mayas ni los españoles —éstos quizá aún menos— podían controlar. El mayor esfuerzo en la empresa colectiva de supervivencia de los mayas coloniales, igual que el de sus antepasados, estaba dirigido hacia el reino de lo sagrado.

10. El orden cósmico en crisis

En la cosmovisión maya, la existencia del hombre dependía de una multitud de seres sagrados que controlaban el universo. El cosmos maya era neutral. Sus fuerzas o seres sagrados —llamémoslos dioses— no eran buenos ni malos, sino simplemente caprichosos, y sus antojos podían ser manipulados por los hombres, ya que, a su vez, de la atención humana dependía su bienestar cuando no su propia existencia. Los dioses mesoamericanos eran como críos muy poderosos (de hecho, la deidad olmeca «hombre-jaguar» se representaba a menudo con forma de niño, si bien algo desconcertante por sus largos colmillos) [1] que podían prorrumpir en terribles rabietas y acabar muriendo si se les desatendía. Había que alojarlos, cuidarlos, distraerlos con música, bailes y pinturas llenas de color, y —muy especialmente— alimentarlos [2].

---

[1] Michael Coe, «Iconology of Olmec Art», analiza el tema del «jaguar con rostro de niño» (o niño con rostro de jaguar).

[2] Las imágenes y los textos contienen una enorme cantidad de información sobre las «deidades» mesoamericanas, pero está imbricada en un sistema simbólico de complejidad sin par y probablemente ya imposible de descifrar por completo. Dentro de las limitaciones que imponen la naturaleza de los datos y nuestra percepción ajena a ellos, varios estudios generales resultan especialmente esclarecedores e informativos. J. Eric Thompson, *Maya History and Religion,* 159-373, es una guía inigualable para aventurarse en los dominios principales del sistema sagrado de los mayas de las tierras bajas: su ritual, sus dioses y sus mitos; el estudio de Miller acerca de la iconografía sagrada de los mayas de la costa oriental, *On the Edge of the Sea,* capítulo 5, ofrece numerosos atisbos de carácter general. El rico material etnográfico del altiplano central de la época de la conquista puede ser un

La religión es una expresión muy compleja de los temores, necesidades y deseos humanos. La religión maya sin duda actuaba en numerosos niveles: el personal y el público, el intelectual y el emocional y, por supuesto, en el espiritual. Supongo que satisfacía la necesidad de conferir significado, ayudando a explicar por qué las cosas son como son, y proporcionar consuelo por el hecho de que no sean mejores. En estos momentos, la faceta suya que más nos interesa es la de actividad social encaminada a mantener el cosmos en funcionamiento y, de ese modo, asegurar la pervivencia de su componente humano.

La introducción del cristianismo en Yucatán produjo una crisis mucho más grave en el mundo maya que la devastación de la guerra y la dominación política. No hay forma de comparar la magnitud de las pérdidas materiales en relación con ningún otro acontecimiento que afectara a los mayas en el pasado. Nada en la historia de las conquistas mesoamericanas pudo prepararlos para la determinación española de destruir toda huella de su sistema religioso. Admitir la soberanía política del rey español y también la soberanía espiritual del dios cristiano, en un principio, debió parecerles un bien conocido acto de vasallaje impuesto a cualquier pueblo derrotado; el símbolo de la conquista en la tradición mesoamericana, al fin y al cabo, era un templo en llamas. Durante las campañas militares, los mayas no llegaron a comprender la enorme diferencia de significado que los nuevos conquistadores concedían a la sumisión «espiritual». Los Montejo (padre, hijo y sobrino), que dirigieron la conquista de Yucatán, tenían más prudencia o menor celo que el que mostró Hernán Cortés en su camino a través de Mesoamérica hacia la capital mexica, acompañada de dramáticas escenas de destrucción de ídolos. Ni ellos ni los pocos religiosos que los acompañaban prestaron mucha atención, si es que prestaron alguna, a la evangelización. Nos cuentan que algunos de los jefes mayas aliados fueron bautizados a petición propia. Es imposible determinar qué significado le asignaron a esta ceremonia. Sólo con la llegada de los primeros franciscanos en 1545 (o tal vez, a principios de 1546) comenzó el empeño misionero y las intenciones de los conquistadores quedaron claras [3].

útil complemento para los escasos datos yucatecos (teniendo en cuenta las diferencias regionales), debido a un sustrato común mesoamericano, así como a una fuerte influencia mexica en la religión «estatal» del periodo postclásico maya. Sobre el centro de México, véase Soustelle, *Pensée cosmologique,* y Nicholson, «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico». Finalmente, Eva Hunt, *Transformation of the Hummingbird,* es un alarde de análisis estructural del «sistema transformacional» de los códigos simbólicos, vinculado a la deidad (o congolomerado de deidades) Tezcatlipoca (identificada con el Itzamna de los mayas) y, por tanto, clave esencial para la gramática de la cosmología mesoamericana.

[3] Sobre la política y los usos de Montejo, véase prólogo, notas 29 y 30. Los documentos

Cuando los mayas comprendieron que el Dios cristiano no sólo había de primar sobre sus propios dioses, sino reemplazarlos por completo, debieron de sufrir una profunda conmoción. No hay pruebas de que los mayas rechazaran totalmente esta nueva deidad en el sentido de negar su divinidad. La inicial aceptación del cristianismo, el rápido sincretismo de rituales paganos y cristianos (incluyendo representaciones demasiado realistas de la crucifixión), la docilidad con que recibieron a los misioneros y más tarde a los párrocos, que viajaban y vivían solos, desarmados e indefensos entre ellos, a pesar del incordio que su presencia suponía (sólo hubo un mártir en Yucatán en toda la época colonial, y sin que esté plenamente demostrado, además) [4], son reacciones que bien pudieron derivarse del reconocimiento prudente de la superioridad militar española. Igualmente pudieron los mayas haber reconocido el poder sagrado que representaban los sacerdotes católicos, y ambas explicaciones son compatibles. Los éxitos militares de los españoles tal vez fueron vistos como un signo del favor divino, y habría sido imprudente, quizá imposible, que los panteístas mayas negaran la posibilidad de que el dios español representaba una fuerza con la que debían contar.

Aceptar a este nuevo personaje como un ser sagrado, incluso como uno especialmente poderoso, no era lo mismo que admitirlo como el *único* ser sagrado del cosmos. Era la intolerancia del dios judeo-cristiano hacia sus rivales lo que originaba la crisis en la relación colectiva de los mayas con lo sobrenatural. Los frailes podían prohibir a los nuevos catecúmenos el culto a sus deidades, pero convencerlos de que su devoción era inútil o innecesaria era otra cuestión. Los mayas creían que el sustento vital fluía en ambas direcciones por un cordón umbilical sagrado que unía cielo y tierra [5]. No está claro quiénes perecerían primero, si los hombres o los dioses, si este cordón vital se cortara, como la prohibición de los rituales paganos amenazaba hacer. Pero, fuera cual fuere la secuencia, la existencia del mundo y de todo lo que contenía estaba en peligro.

franciscanos sobre sus primeras labores misioneras han desaparecido (durante la secularización del siglo XIX, si no antes). Algunos extractos sobre la evangelización hasta 1600 fueron compilados por la orden para un pleito con el clero secular, 1605-1689: AGI, Escribanía 308-A, núm. 1, piezas 1, 2, 9 y 10. Este mismo material fue usado por los cronistas franciscanos, Lizana, *Historia de Yucatán*, parte 2, especialmente pp. 42v-62, y Cogolludo, Lib. 5, caps. 1, 5-9, 14. El relato de primera mano de Landa, *Relación*, 65-75, es extremadamente superficial.

[4] Véase prólogo, nota 6. Los otros casos documentados sucedieron en la zona de refugio del sur.

[5] Véase Miller, «Iconography of the Painting», sobre el simbolismo del *kusansum* o *cuzanzum* (cordón de vida).

Idolatría y superstición

Los mayas, al igual que la mayor parte de la gente, dividían sus relaciones con lo sobrenatural entre la esfera pública y la privada. En el ámbito doméstico, privado, que concernía al diario acontecer de los campesinos y sus familias, el cristianismo parece que no creó grandes conflictos entre conducta y creencia, provocando sólo cambios menores en ambas. La moderna literatura etnográfica contiene descripciones de muchos rituales domésticos, especialmente los relacionados con el parto, la enfermedad y la muerte, que podrían estar copiados casi literalmente de documentos coloniales [6]. La búsqueda de huellas animales en torno a la casa en el momento del nacimiento de un niño para determinar la identidad de su «nagual»; el uso de granos de maíz para la adivinación y cura, y del *zaztun* o cristal típicamente yucateco del que se sirve el chamán para ver causas y acontecimientos ocultos; la ceremonia del *kex*, o «intercambio», que consiste en ofrecer comida al señor de la muerte como prenda por la recuperación de una persona enferma, y la colocación de los instrumentos de trabajo propios del sexo de un individuo (utensilios para hilar y tejer en el caso de una mujer, y el machete y la *coa* —palo para sembrar— en el de un varón) en el petate de un miembro fallecido de la familia, son algunos ejemplos de los rituales —con sus conceptos subyacentes— que han sido narrados de forma similar en los últimos siglos.

Ciertos elementos de esta esfera privada pueden remontarse hasta la época prehispánica y una documentación más completa nos revelaría, sin duda, muchos otros. En efecto, es muy probable que este nivel tradicional de la religión haya pervivido con escasas modificaciones desde muy antiguo, desde mucho antes de la llegada de los españoles y quizá desde antes de la llegada de los primeros invasores del centro de México con sus cultos religiosos. Diríase que este humilde dominio de creencias no resultó más afectado por la conquista extranjera o las modas de la élite que la forma de vida con que estaba entretejido.

Esta continuidad en la forma de vida y en las creencias se aprecia con más intensidad en la tarea esencial, la producción de alimentos en

[6] Para los relatos coloniales españoles sobre estas «supersticiones», véase Sánchez de Aguilar, *Informe*, 121-124; IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios; AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, Mani, Hopelchen, Teabo, Becal y Bolonchenticul (1782), Chunhuhub, Tixcacalcupul y Uayma (1784); AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813 (especialmente detallado). Para los informes etnográficos, veáse Brinton, «Folklore de Yucatán» y «Nagualism», y Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, especialmente los capítulos 10 y 11.

la milpa. Algunos elementos cristianos se han deslizado en el complejo de ceremonias vinculado al desmonte, la siembra y la cosecha. Con frecuencia se invoca en las oraciones a la Santísima Trinidad («Dios *Yumbil,* Dios *Mehenbil* y Dios Espíritu Santo») junto con seres sagrados indígenas, entre ellos los cuatro *pauahtunes* (tal vez manifestaciones de los *chaacs* o espíritus de la lluvia), que, aunque tienen antiguas asociaciones mayas con los cuatro puntos cardinales y los colores que los identificaban y forman parte de un complejo de símbolos tan antiguo como aquél (si no más) centrado en la lluvia, han adquirido además nombres de santos cristianos [7]. Estos elementos parecen no ser más que innovaciones menores. Los métodos tradicionales de subsistencia y las creencias y rituales asociados con ellos han permanecido inmutables. En una ocasión pregunté a un campesino maya por qué siendo cristiano hacía ofrendas a los *chaacs.* Respondió, como si dijera lo más natural del mundo: «Porque hago milpa».

Aparte de sus estrechos vínculos con el entorno físico inmediato de los mayas y con un sistema agrícola inmutable y la forma de vida con él asociada, la estabilidad de este sustrato de la religión maya tradicional en buena medida se debe a su naturaleza humilde y privada. Los sacerdotes católicos en Yucatán, como en otras partes de la América española, establecieron una pertinente distinción entre este nivel —al que denominaron superstición— y la idolatría.

Las creencias y prácticas supersticiosas, limitadas al ámbito individual y familiar, al monte, la milpa y la casa, no eran fáciles de detectar. Algunos estudiosos han visto en la gran tolerancia del clero católico hacia estas prácticas una mal disfrazada confesión de fracaso en erradicar las formas paganas. Pero, al ser ritos domésticos y dirigidos hacia los espíritus más humildes de la cosmología indígena, el clero también los

[7] El primer informe que he visto sobre esta nueva asociación se encuentra en AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813. Acerca de los *pauahtunes* véase, además, Landa, *Relación,* 137-138, y notas 638-639; Roys, *Chumayel,* 110, y *Ritual of the Bacabs,* especialmente p. 19. Sobre lo que los españoles llamaban «misas milperas» (llamadas también *tich* u ofrenda) también hay información en AA, Real Cedulario 5, Real cédula al Obispo, 11 de marzo de 1764 (resumiendo una carta del gobernador); Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770; Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, Mani, Becal, Hopelchen, Teabo (1782), Chunhuhub, Tixcacalcupul y Uayma (1784), con detalles que las asemejan mucho al *uhanlicol* y a otras ceremonias de milpa descritas y transcritas en Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom,* 127-144, 339-356, y Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo,* 111-117. Landa, *Relación,* apenas menciona algún detalle de las oraciones particulares, pero véase AGI, Justicia 249, Residencia de D. Diego Quijada, 1565, cuad. 5, ff4301-4311, para una descripción detallada de lo que fue claramente un *uhanlicol* para sanar un mal llevado a cabo en Chemax.

consideró menos peligrosos. No eran más que pecados veniales, producto de la ignorancia más que de la perversidad y, por lo general, sólo llevaban aparejadas amonestaciones o penitencias leves cuando se descubrían. Las ceremonias eran llevadas a cabo por especialistas rituales de rango menor, los chamanes de pueblo, llamados a veces por los sacerdotes «brujos» o «hechiceros», pero tolerados siempre que no parecieran estar haciendo daño. Algunos de los curas más «ilustrados» de los últimos tiempos de la colonia, influidos por las tendencias intelectuales de la élite en Europa y en América, llegaron a mostrarse escépticos frente a los poderes sobrenaturales de los chamanes y a considerar más bien charlatanes que brujos a aquellos que se preciaban de controlar el mundo de los espíritus [8].

La superstición podía ser necia y aun, a veces, perversa, pero desde luego no planteaba al cristianismo, ni al orden social y político que lo sustentaba, la misma amenaza que la idolatría. El poder del chamán, aunque no era despreciable, operaba en una esfera muy limitada. Era el nivel superior del sacerdocio maya, las deidades que veneraba y los rituales públicos que tanto éste como las autoridades cívico-religiosas llevaban a cabo, es decir, la religión estatal, con lo que los frailes entraban en competencia y a lo que pretendían reemplazar.

Esta religión estatal, que puede verse más acertadamente como «culto de la comunidad» en el sentido weberiano, se vinculaba a la esfera privada por medio de los ídolos familiares, aquellos que los españoles encontraron con tan desconcertante y frustrante profusión. Las referencias a ellos y a adoratorios domésticos, y la proliferación de éstos en el sitio postclásico tardío de Mayapan, han hecho pensar a ciertos investigadores en una fragmentación de la religión maya en devociones casi totalmente familiares en este periodo [9]. Pero la existencia de representaciones y adoratorios domésticos no indica una quiebra del culto público entre los mayas, como tampoco lo hace entre los católicos y los cristianos ortodoxos. Los relatos españoles y los documentos judiciales explican con claridad que los ritos que los mayas celebraban en honor a sus ídolos

[8] La distinción entre idolatría y superstición mayas, aunque fue haciéndose más nítida en el curso de la época colonial, era ya evidente en las Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19). Sobre las actitudes del clero hacia los chamanes mayas a finales de la época colonial, véase, además de la nota 7, AA, Oficios y decretos 5, Expedte. sobre indios curanderos, 1806, y Cuentas de Fábrica 1, Chancenote, 1784-1816, Informe del cura, 1813.

[9] Sobre ídolos y santuarios personales o familiares, véase RY 1: 52; Landa, *Relación,* 103, 110-111, 151, 154-156, 159-160. Para una panorámica sobre el «abandono del culto en los templos» y la «atomización de la religión», véase el análisis de Tozzer, en Landa, *Relación,* 103-109, nota 496, y p. 152, nota 756, y Pollock *et al., Mayapan,* 16, 136, 267, 428.

familiares, bien fueran dioses del linaje o de la comunidad —o ambos—, no reemplazaban a los públicos, sino que se realizaban de modo paralelo; en ocasiones, los ídolos familiares se exhibían y se incluían en las ceremonias públicas [10]. Aunque los españoles no siempre fueron precisos en sus propias distinciones verbales —a veces equiparaban «idolatrías» con cualquier tipo de ritual que incluyera ídolos—, en la práctica volcaron su fervor evangélico contra los ritos públicos, celebrados tradicionalmente en templos y plazas, y que representaban los vínculos colectivos de los mayas con lo sobrenatural.

No hace falta poner en cuestión la sinceridad evangélica de los misioneros para reconocer las exigencias sociales, políticas, e incluso militares, a las que servía la conversión obligatoria. Que los cimientos religiosos del viejo régimen hubieran de ser destruidos con el fin de consolidar y preservar el nuevo no restaba fuerza al imperativo moral de predicar el evangelio. Tampoco es menester atribuir motivos puramente políticos a la élite maya que rechazaba el cambio, pues su poder y prestigio estaban firmemente vinculados a la idolatría que los conquistadores deseaban erradicar.

A no ser que supongamos que los dirigentes mayas estaban mezclados en un fraude consciente y complicado, hay que pensar que creían que los sacrificios y rogativas que llevaban a cabo eran necesarios tanto para asegurar el bien común como para sustentar su propia autoridad [11]. Supongo que sus súbditos compartían esta creencia con más o menos convicción, aunque no hubieran sido iniciados en los complejos cómputos calendáricos y astronómicos y en los restantes conocimientos esotéricos con que los especialistas intentaban comprender y controlar las fuerzas sobrenaturales y, por encima de todo, evitar la destrucción del orden cósmico. He aquí el dilema de la conversión fingida: rendir culto a las deidades suponía el castigo de los españoles; no venerarlas debidamente tenía quizá consecuencias menos inmediatas, pero más terroríficas.

Este dilema produjo un cisma dentro de la esfera pública o comunal

[10] Aparte de los rituales públicos y privados y la combinación de ambos descrita por Landa, *Relación*, 138-166, 179-184, la diferencia se percibe claramente en un caso de idolatría sucedido en Tixcacaltuyu, que implicó, de un lado, los ídolos familiares guardados en la casa y, de otro, el gran ídolo de la comunidad (todos reliquias familiares) objeto de la devoción colectiva: AGI, México 369, Obispo a la Corona, 11 de enero de 1686. Lizana, *Historia de Yucatán*, 56v-60v, describe un sacrificio público en Dzitas en 1551, abortado por la oportuna (o inoportuna, depende del punto de vista) llegada de Landa para convertir al pueblo.

[11] Landa, *Relación*, 184: «Tenía cada pueblo autoridad de sacrificar los que el sacerdote o chilán o señor le parecía y para hacerlo tenían sus públicos lugares en los templos como si fuera la cosa más necesaria del mundo para la conservación de la república».

de la religión entre la abierta observancia del ritual cristiano y la adhesión clandestina a la religión antigua. El ritual cristiano se adueñaba de los pueblos en la misma medida en que las iglesias ocupaban el lugar de los viejos templos y los frailes reemplazaban a los *ahkines*, los sumos sacerdotes mayas. El ritual maya persistía como un sistema paralelo practicado de forma subterránea, a menudo en sentido literal, pues se llevaba a cabo en cuevas sagradas. Allí, en el monte o en las casas de los principales, se escondían los ídolos y, cuando era posible, se los adoraba y alimentaba con incienso de copal, atole y sangre de las víctimas propiciatorias, entre las que se contaban seres humanos [12].

Estos ritos furtivos no eran un digno sustituto para la vieja religión. Por su naturaleza no podían ser públicos en la misma forma. En los pueblos más remotos, todos los habitantes o una gran parte de la comunidad aún podían participar. Dondequiera que residiera un fraile, los ritos tenían que ser muy secretos; a veces asistían únicamente el *batab*, el *ahkin* y unos pocos parientes próximos. Aun así, estos hechos a veces se descubrían (por esa razón pasaron a los documentos históricos) y el precio era alto. Se llevaban a cabo investigaciones, se destruían los ídolos y los idólatras eran castigados severamente. La sentencia más leve era de 100 azotes, y las técnicas de interrogación que trajeron los frailes de España no eran precisamente benévolas. Las leyes de la Iglesia prohibían los procedimientos que implicaban «efusión de sangre» o «perder ni vida ni miembro». La tortura por agua y el tormento de garrucha infligidos a los indígenas estaban ideados para no salirse de estos límites, pero a los frailes se les iba la mano, tal vez acostumbrados a los tipos físicos mayores y más robustos de las víctimas del Santo Oficio en España. A

[12] Las relaciones más precisas de las «idolatrías» clandestinas son los documentos relativos a las investigaciones y juicios dirigidos por Diego de Landa, 1562, contenidos en la residencia de Diego Quijada. Muchos de ellos están publicados por Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 24-343, pero véanse, además, los documentos inéditos relacionados con las investigaciones en la zona de Valladolid, 1558-1562, en AGI, Justicia 249, Residencia de Quijada, 1565, cuad. 5, y un excelente compendio del primer material sobre idolatrías en Scholes y Roys, «Fray Diego de Landa». Muchos informes de obispos y gobernadores a la Corona referentes a idolatrías, reunidos a finales del siglo XVI y principios del XVII, se conservan en México 359 y 369 (pero véase, además, Obispo a la Corona, 24 de feb. de 1643, s.f. (*ca.* 1646) y 11 de enero de 1686, en México 369). Las otras fuentes principales son RY, especialmente 2: 147, 190, 213, y Sánchez de Aguilar, *Informe*, una extensa narración de las idolatrías desde la década de 1580 hasta 1613, gran parte de cuyas pruebas fueron descubiertas o interpretadas por el autor cuando fue cura de Chancenote y más tarde provisor de la diócesis. Sobre las idolatrías en el mismo periodo, véase además Cogolludo, Lib. 11, cap. 4, y AGN, Inquisición 467, ff436-442, 1607, citado en Greenleaf, «Inquisition and the Indians», 143, y para otros documentos de la inquisición que tratan tangencialmente las idolatrías indígenas, veáse nota 25.

veces los testigos morían o quedaban lisiados, o «demostraron su pusilanimidad» suicidándose antes de concluir la interrogación [13].

Los famosos (o infames) y bien documentados juicios por idolatría celebrados bajo la dirección de fray Diego de Landa, siendo provincial franciscano en 1562, revelaron un divorcio desalentador entre la aceptación pública del cristianismo y las actividades privadas de los mayas. Una parte sustancial de la élite maya de Mani, Sotuta, Hocaba y los otros partidos investigados —casi toda la zona central de la colonia, excepto el territorio entre Campeche y Mérida— tomó parte en sacrificios rituales dedicados a sus dioses paganos. Las áreas oriental y meridional, menos supervisadas y con menor densidad de población, se revelaron con posterioridad aún más notoriamente idólatras. Seguían venerando públicamente a sus dioses con la asistencia de toda la comunidad y amenazaban con suministrar a la Iglesia un nuevo grupo de mártires cuando los sacerdotes intentaran intervenir [14]. No obstante, estos territorios todavía no se consideraban evangelizados firmemente. Lo que consternó a los frailes, por encima de todo, en las investigaciones de 1562, fue la evidencia de la difusión de la apostasía en las regiones donde el cristianismo parecía haber arraigado mejor. Además, estaban profundamente horrorizados. Algunos de los ritos más horribles desde la perspectiva occidental se habían practicado en las iglesias con la incorporación de elementos cristianos a modo de parodia demoníaca, especialmente la crucifixión de niños. Todo había ocurrido justo delante de sus narices y no se trataba precisamente de macehuales ignorantes, sino de maestros cantores, otra «gente de iglesia», dirigentes indígenas y otros miembros de los linajes más ilustres, educados todos ellos por los frailes [15].

[13] Las torturas y sus efectos se describen en Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 24-69, Declaraciones de algunos testigos, 1562. El procedimiento consistente en colgar al testigo por las muñecas (a veces con pesos atados a los pies) causó una impresión especialmente fuerte entre los mayas, que en la década de 1630 todavía se referían a esta época como «el tiempo de la cuelga» (Lizana, *Historia de Yucatán,* 9) y lo conmemoraban, en Roys, *Chumayel,* 138, 152, 153 (Roys, p. 138, al usar la palabra *hang,* «ahorcar», en lugar de *suspend,* «suspender», pierde la conexión que los mayas establecían entre la llegada del obispo Toral y «cuando cesaron las cuelgas». Toral puso fin a los juicios).

[14] Sánchez de Aguilar, *Informe,* hace frecuentes referencias a la proclividad hacia la idolatría que se daba en Yucatán oriental, particularmente en la costa y en Cozumel, donde un cura fue supuestamente ahogado por sus intentos de suprimir los ritos paganos (pp. 120-121). Véase también sobre casos de idolatría pública en el oriente de Yucatán, AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584, y sobre la apostasía en Bacalar y las zonas meridionales, véase el prólogo, nota 7.

[15] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: especialmente 41-128 (Procesos contra indios idólatras de Sotuta...), 135-162 (Información hecha en el pueblo de Homun...) y 162-169 (Testimonio de algunos españoles). Véase también, sobre los *batabes* y principales

Los procesos trajeron consigo una doble agitación en la colonia, primero ante lo perturbador de los hechos y después por los crueles métodos que usaron los inquisidores para obtener las confesiones. Muchas se invalidaron más tarde bajo la más benigna potestad del primer obispo permanente, fray Francisco de Toral. Sin embargo, las confesiones originales son demasiado detalladas y pormenorizadas, y además coinciden demasiado con otros datos, lo que nos impide descartarlas como si fueran ficciones fruto de la tortura.

La falsificación de procesos no es algo desconocido en los documentos coloniales, pero es fácil de reconocer. Los testimonios se repiten con monotonía, en el mismo lenguaje artificial; no hay detalles confusos, ni siquiera detalles que corroboren, que interfieran con la narrativa hábilmente fraguada y de ejemplar fluidez. El testimonio en los procesos no preparados es coloquial, casi de estilo locuaz, tan lleno de lapsus y confusiones como lo está generalmente la memoria humana, con detalles contradictorios y cabos sin atar. Si las declaraciones originales de estos juicios por idolatría fueron inventadas, los frailes se esforzaron más que en ningún caso conocido para crear un aire de verosimilitud hasta el punto de coordinar datos de diferentes procesos y jueces en partidos vecinos y entrelazarlos para formar una imagen plausible aunque inconexa. Otra documentación, ésta independiente y procedente de informes posteriores en una atmósfera menos histérica y elaborada por oficiales menos decididos a cazar idólatras, proporciona mayor credibilidad al juicio. Reunidas todas las pruebas, nos llevan a la conclusión de que, al menos en las primeras décadas que siguieron a la conquista, los viejos dioses seguían vivos y activos tras la fachada pública del cristianismo.

Las formas cristianas de culto público triunfaron finalmente sobre la tradición pagana enemiga. Podría aducirse que el constante descenso en el número de casos de idolatría denunciados después de la purga de la década de 1560 significó únicamente que los mayas se habían hecho más prudentes o que el clero cada vez ejercía menor vigilancia. Los sacerdotes sí se hicieron más tolerantes, ya que podían permitírselo. Si la idolatría no había sido extirpada por completo, al menos había dejado de plantear una seria amenaza a la nueva religión estatal. El cristianismo se había adueñado de los pueblos, y los mayas, que antiguamente habían

acusados de celebrar ritos clandestinos, Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; Sánchez de Aguilar, *Informe,* 137-138 (sobre D. Andrés Cocom de Sotuta, 1583); AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584; México 3048, Gobernador a la Corona, 16 de abril de 1585; México 369, Obispo a la Corona, 24 de feb. de 1643; Cogolludo, Lib. 11, cap. 4 (ca. 1630). Sobre el papel de los maestros cantores y otro personal eclesiástico, véase RY 2: 28, 190, 213.

poblado de sus propios símbolos y rituales todo su mundo, se fueron quedando únicamente con los asociados al monte: las ceremonias de milpa, propiciatorias de la lluvia y de las cosechas, los rituales de caza y los relacionados con las cuevas, cenotes, colmenas silvestres y ceibas, y tal vez alguna ofrenda furtiva en los templos tiempo atrás abandonados [16]. La práctica habitual de estas ceremonias nos habría hecho conocer su persistencia aun careciendo de los relatos de unos cuantos frailes celosos que, cual modernos agentes de narcóticos, eran advertidos por los delatores o seguían el olor de incienso de copal hasta su fuente.

El límite entre idolatría y superstición acabó haciéndose muy confuso. Los ritos clandestinos, desterrados a las milpas y al monte, dejaron de ser una actividad regular de la comunidad para convertirse en ofrendas más o menos secretas de un individuo o familia en remotos lugares sagrados. El único rito cuasi-comunal del que tenemos algún testimonio es la ceremonia de *Cha-chaac,* para prevenir la sequía. Algunas imágenes conservadas como reliquias familiares podían ser sacadas de sus escondrijos y llevadas a la milpa, donde un pequeño grupo de hombres —desde luego, no una parte sustancial de la comunidad— se reunían para hacer sus ofrendas [17]. Da la impresión de que en los intervalos entre estas emergencias, con tal que las lluvias llegaran sin retrasos, los dioses o espíritus de la milpa sólo recibían las plegarias privadas de cada campesino. Esto no significa que los mayas abandonaran sus esfuerzos corporativos para mantener el orden cósmico, únicamente que la comunidad

[16] Mencionadas por vez primera por Sánchez de Aguilar, *Informe,* 166, que habla de «rastros» abandonados alrededor de Río Lagartos en la costa septentrional. Cogolludo, Lib. 4, cap. 7, muestra posteriormente (1655) una actitud más relajada al referir su descubrimiento de ofrendas de cacao y copal «en una de las capillas» de la cúspide de la principal pirámide de Uxmal como «alguna superstición o idolatría recién cometida, si bien no pudimos averiguar cosa alguna los que allí estábamos». AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 6, todavía se refiere a «idolatrías... adorando y perfumando figuras falsas», pero relegadas a «cuevas, milpas y lugares ocultos y retirados». Con la excepción de un caso descubierto en 1684 (AGI, México 369, Obispo a la Corona, 11 de junio de 1686), el resto fueron actos sumamente furtivos realizados por pequeños grupos (sin más referencia a los ídolos) que el clero podía desechar con más o menos disgusto como «supersticiones», «memorias de los viejos errores» o «idolatrías no formales»: véase IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, declarando que la «idolatría formal» ha sido «erradicada por completo», y los informes del clero sobre las «misas milperas» citados en la nota 7.

[17] AGN, Inquisición 1256, núm. 1, Proceso contra Pascual de los Santos Casanova, Hunucma, 1786-1787 (resumido en Uchmany de la Peña, «Cuatro casos de idolatría», 279-289). Ciertas misas milperas que se mencionan en los documentos coloniales bien podrían ser ceremonias de *Cha-chaac* antes que ritos *uhanlicol* privados. Para una versión moderna de ceremonia de *Cha-chaac,* véase Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom,* 138-143.

en conjunto y, en particular, la élite cívico-religiosa encaminaron sus esfuerzos hacia un nuevo grupo de seres y rituales sagrados: los santos y la liturgia cristiana. Y si no eran del todo nuevos, al menos sí lo eran sus nombres y sus templos.

Microcosmos español y microcosmos maya

El clero español dio una explicación convenientemente sencilla a los aparentes cambios de conducta de los mayas. Decían que éstos habían aceptado libremente la doctrina de salvación cristiana, presentándose por decisión propia para ser bautizados una vez que se habían convencido del poder redentor del evangelio. Nadie los había amenazado con castigos que no fueran espirituales si no decidían experimentar la iniciación en el cuerpo de Cristo (técnicamente, esta versión oficial es en general cierta) [18]. Muchos de ellos, después, habían caído en las tentaciones de Satanás y se habían hecho apóstatas, es decir, abandonaron sus creencias profesadas libremente. Pero se retractaban cuando se descubría que eran idólatras y volvían sumisos al redil, convencidos de la verdad absoluta de la doctrina cristiana. Los sacerdotes más pesimistas consideraban que la falta de fortaleza espiritual de los mayas los exponía constantemente al peligro de la apostasía; las zonas de refugio servían de señuelo constante y fuente de «infección» y la gente de los pueblos más remotos tendía a volver a las viejas formas. No todo el clero compartía esta visión pesimista. Algunos pensaban que, en general, y especialmente en los pueblos, los mayas eran tan buenos cristianos como podía esperarse de cualquier grupo de campesinos brutos e ignorantes [19].

El principal problema de esta explicación consiste en que, en ella, cristianismo y paganismo son ofrecidos como alternativas excluyentes entre las que tenían que elegir los indígenas y en las que se movían de acá para allá a medida que las fuerzas de la luz y la oscuridad luchaban por sus almas. Ciertamente, los frailes veían y presentaban ambos siste-

[18] Se supone que los indígenas no se veían obligados a aceptar el bautismo, pero hasta la política oficial era que debían ser castigados si se resistían a recibir instrucción cristiana o persistían en sus costumbres paganas: Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19).

[19] AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737. Para un muestrario de las opiniones mayoritaria, aunque no uniformemente, pesimistas del clero sobre la adhesión de los indígenas a la fe, véase AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784, y capítulo 3, nota 19. La mayor parte de los informes sobre los asentamientos de «indios huidos y gentiles» catalogados en prólogo, notas 7, 10 y 13, recalcan el peligro de apostasía.

mas bajo este prisma, pero esto no quiere decir que los mayas lo percibieran en igual forma.

Muchos de los estudios comparativos de religión se basan en idéntica alternativa excluyente, si bien las categorías teológicas y los juicios de valor han sido reemplazados por otros de tipo intelectual. De acuerdo con la tipología habitual derivada de Max Weber, las religiones tradicionales (primitivas o *mágicas*) se oponen a las de tipo universal (o «racional»), como el islam, el cristianismo o el budismo. Cuando lo que se analiza es el cambio religioso, esta tipología desemboca fácilmente en un modelo evolucionista (o quizá el modelo mismo sea la fuente implícita de la tipología), en el que las religiones racionalizadas surgen en unos pocos lugares propicios, realizándose su expansión a costa de las menos ilustradas y más primitivas. El modelo no es muy diferente del presentado por los misioneros. Unicamente hay que sustituir los términos «débil», «incoherente» y «primitivo» por «falso» y «malo», y «racional» y «sofisticado» por «verdadero» y «bueno». Ninguno de los dos modelos explica cómo y por qué las religiones universalistas reemplazaron a las primitivas, salvo en el caso de implantación por superioridad física, y esto elude la cuestión: ¿produce la conversión forzosa cambios verdaderos de creencias?

Robin Horton, en una serie de artículos fruto de su experiencia en el Africa subsahariana, ha desarrollado un modelo de conversión voluntaria desde sistemas de creencias tradicionales (léase primitivas) a una religión universal que, aunque *estimulada* por contactos externos, no depende de la introducción, forzada o pacífica, de un sistema religioso extraño. La hipótesis central sostiene que todas las religiones tradicionales contienen la idea latente de un ser supremo universal. Horton afirma que las religiones tradicionales (particularistas, segmentales, locales) son explicaciones satisfactorias del mundo microcósmico de los grupos aislados geográfica y culturalmente, a la vez que modos también satisfactorios de tratar con él. Cuando los límites de este microcosmos se desvanecen o se debilitan significativamente, bien por comercio, conquista u otro contacto continuo con el exterior, la necesidad de tratar esta realidad mayor estimulará la manifestación del concepto latente de un ser supremo universal cuyo poder abarca a todo el mundo, es decir, el macrocosmos. De este modo, el mensaje monoteísta del islam y del cristianismo ha sido menos importante en la estimulación tanto de la conversión como del auge de las sectas universalistas que la incorporación gradual de los pueblos subsaharianos a una esfera política y económica más amplia [20].

[20] Horton, «African Conversion» y «On the Rationality of Conversion».

Para explicar la realidad mesoamericana durante la colonia sería mejor abandonar del todo la tipología weberiana y el esquema evolucionista implícito en ella. Ni el catolicismo hispano ni el paganismo mesoamericano se ajustan plenamente a las categorías universal o tradicional (diría, incluso, que tampoco lo hacen ni el islam ni los tipos francés y portugués del cristianismo introducido en Africa; únicamente el protestantismo «desencantado» que sirvió a Weber como piedra de toque parece corresponder al tipo puro «universal»). Ambos concebían la divinidad como simultáneamente unificada y múltiple, un concepto que quizás sea más común al pensamiento religioso de lo que generalmente se reconoce. La compleja iconografía mesoamericana y la gran variedad de sus dioses ha dificultado que éstos fueran vistos como refracciones o manifestaciones del poder sagrado emanado de una única fuente, bien se llamara Hunabku, Itzamna, Ometeotl o Tezcatlipoca [21]. Enfrentados con esta aparente contradicción, los frailes españoles postulaban la posible descendencia de un antiguo monoteísmo [22]; los estudiosos modernos han sugerido un ascenso *hacia* el monoteísmo. Ninguno de los dos grupos ha sabido darse cuenta de que la unidad puede abarcar la multiplicidad ni de que las religiones indígenas y las importadas poseían semejanzas estructurales basadas en este mismo concepto.

Algunos de los primeros misioneros españoles influidos por el reformismo del humanismo erasmiano de principios del siglo XVI intentaron depurar su religión de las añadiduras medievales, que podrían denominarse más propiamente incorporaciones, y presentar a los neófitos ame-

[21] También vista (una vez más no necesariamente de forma inconsecuente) como un poder creador dual, masculino-femenino. J. Eric Thompson, *Maya History and Religion*, 200-206, 209-233, analiza los indicios lingüísticos e iconográficos para considerar a Hunabku el dios creador supremo entre los mayas, encarnado en Itzamna, que a su vez incorporaba en sus numerosas manifestaciones a la mayor parte del resto de deidades principales mayas (quizá a todas). Sobre el mexica Ometeotl «como encarnación de la divinidad en abstracto», subsumido en el complejo Tezcatlipoca, véase Nicholson, «Religion in the Pre-Hispanic Central Mexico», 411-412. Me siento en deuda con Evans-Pritchard, *Nuer Religion, capítulos 2 y 3, y* con Eva Hunt, *Transformation*, especialmente pp. 55-56, por sus atisbos en la concepción de la multiplicidad como refracción de la unidad. Véase además el análisis de Hunt de las cuatro (u ocho) manifestaciones de Tezcatlipoca, considerado como el equivalente de Itzamna en el altiplano (pp. 120-123).

[22] Véase, por ejemplo, Lizana, *Historia de Yucatán*, 40-41v. Las tradiciones mayas alientan en cierto sentido esta opinión, ya que decían no tener idolatrías, ídolos ni sacrificios antes de la llegada de los mexicas y de Kukulcan (RY 1: 52, 78-79, 121-122, 215, 225-226, 242-243, 254-255, 270-271), lo cual creo que significa, depurado de las influencias cristianas, que los mexicas introdujeron la proliferación de imágenes y los sacrificios humanos a mayor escala (y tal vez de formas nuevas), además de nuevos dioses como Kukulcan, y que el culto esotérico al dios supremo y a sus principales manifestaciones mayas perdió importancia; en otras palabras, un cambio en el énfasis y *en los modos rituales*.

rindios una forma prístina de cristianismo (comoquiera que pueda ser esto). La versión que se *trasplantó* a América quedó lejos de este ideal. Para la gran mayoría de los creyentes españoles, tanto laicos como eclesiásticos, el monoteísmo intransigente del Antiguo y del Nuevo Testamento se había dulcificado en su versión mediterránea de catolicismo popular con la incorporación de una rica variedad de seres sagrados: ángeles, santos, el Príncipe de las Tinieblas y sus secuaces, y una multitud de espíritus menores acompañaban y ayudaban, o en ocasiones intentaban frustrar, la voluntad de la suprema divinidad. Para la mayor parte de los portadores de la cultura hispana, el cosmos cristiano estaba tan densamente poblado como el maya [23].

El cristianismo español y el paganismo mesoamericano, pues, son sistemas complejos y estratificados, y *no tipos puros*. Unicamente si admitimos que se enfrentaron como sistemas totales y se influyeron mutuamente en varios niveles, podemos comenzar a encontrar sentido al cambio religioso operado después de la conquista, no como un cambio de un tipo a otro (modelo corriente de conversión), ni necesariamente de un nivel a otro (modelo modificado de «desarrollo»), ni como una superposición del cristianismo sobre una base pagana (modelo común de sincretismo aplicado a América Latina), sino como un conjunto de cambios horizontales, mutuos, a través de niveles comparables.

A la hora de distinguir entre estos niveles, el concepto microcosmos-macrocosmos de Horton sirve como un útil principio ordenador. Efectivamente, microcosmos y macrocosmos son los extremos opuestos de un *continuum*. Podríamos encontrar una infinidad de gradaciones correspondientes a niveles de contacto con el mundo «remoto»: gradaciones entre personas, entre esferas de actividad, entre seres sagrados y entre los modos religiosos relacionados con ellos. Cuanto más aislado sea el grupo y más privada su actividad, probablemente más particularista será su expresión religiosa. Pero, para el presente análisis, las gradaciones pueden dividirse en tres grandes categorías.

[23] Sobre la actitud purista de los erasmistas, véase Bataillon, *Erasmo y España*, y su apéndice, «Erasmo en el Nuevo Mundo»; y Christian, *Local Religion*, 158-165. Los mismos sacerdotes estaban divididos (véase, por ejemplo, el conflicto inicial sobre el culto a la Virgen de Guadalupe, en Ricard, *La conquête spirituelle*, 347-352) y, en Yucatán, franciscanos y clero secular indistintamente promovieron el culto a los santos y dejaron entusiastas narraciones sobre imágenes que sudaban o sangraban, curas milagrosas y demás estímulos para la devoción popular que deploraban los erasmistas; véase Sánchez de Aguilar, *Informe*, 113-114; Lizana, *Historia de Yucatán*, 17-33, 105-112; Cárdenas Valencia, *Relación historial*, 91-92, 100-101, 105-107; Cogolludo, Lib. 6, caps. 3 y 4, Lib. 9, caps. 17-21, Lib. 10, caps. 14-16, Lib. 11, caps. 1-3, 5, Lib. 12, caps. 9, 10, 12, 13, 19, 20. Las referencias al demonio (en singular o plural) son innumerables.

Empezando por el nivel universal, Horton define este nivel superior, más restringidamente, como monoteísmo o monolatría (culto a un dios pero reconociendo la existencia de otros). Una distinción más general y, por tanto, más útil a nuestros propósitos sería entre miembros menores, concretos, del cosmos y un concepto de divinidad completamente abarcadora, ya sea vista de forma individual o múltiple, o ambas. Este concepto vendría acompañado de una teología trascendental más elaborada y aplicada a las cuestiones más amplias de dónde venimos, qué hacemos aquí y a dónde vamos cuando morimos; en otras palabras, cuestiones que exceden las preocupaciones inmediatas de la existencia humana centrada en los fines pragmáticos de esferas limitadas geográficamente.

El nivel inferior, microcósmico, de Horton debe ser subdividido. Abajo estaría lo que yo he descrito como la esfera privada de la religión maya, definida por el clero español *como superstición*, y que las taxonomías posteriores han dado en llamar magia, es decir, la manipulación de fuerzas sobrenaturales sumamente individualizadas y localizadas para beneficio personal o familiar. Yo he creado un nuevo apartado de nivel medio, para cultos comunales o parroquiales, con sus deidades o santos patronos; son aún microscósmicos, ya que están vinculados a un grupo concreto, pero son menos particularistas que los mágicos. Aunque estos cultos comunales pueden acabar transformándose en devociones semiprivadas a patronos familiares, yo los sitúo en la esfera pública colectiva de la actividad religiosa ya mencionada en este capítulo.

Al igual que otros muchos cristianos del siglo XVI, una parte sustancial de los españoles compartía con los mayas *la creencia en la magia* como una forma de controlar el entorno inmediato y el bienestar personal. Teniendo en cuenta su carácter privado, cotidiano, no es sorprendente que haya sido el nivel menos afectado por el cambio político o la erosión de las fronteras culturales tanto en España como en Yucatán —o, para el caso, en Irlanda, Francia o Java—. He sugerido ya que la esfera mágica de la religión maya sobrevivió intacta a la conquista y colonización españolas. En la medida en que busquemos tan sólo pérdidas o desgastes culturales, o la asimilación de elementos cristianos, es decir, influencias verticales del cristianismo ortodoxo universalista, esto parece, en efecto, ser así. Sin embargo, no debemos ignorar la posibilidad de enriquecimiento horizontal con elementos del mundo *mágico* propio de los españoles, o incluso de un movimiento recíproco. La magia maya y el cristianismo ortodoxo, por lo general, chocaron entre sí, pero esto no excluye la posibilidad de influencia mutua en niveles más compatibles.

Desde la perspectiva de un «sofisticado» del siglo XX, las creencias mágicas defendidas por mayas y españoles en Yucatán parecen variacio-

nes menores de un mismo tema. Sería necesario efectuar comparaciones mucho más detalladas que las que aquí podemos permitirnos, y tal vez disponer de mucha más información de la que se dispone hasta ahora de las versiones anteriores a la conquista de ambas tradiciones, para poder juzgar con exactitud hasta qué punto las similitudes son estructurales y coincidentes y hasta qué punto derivan de la influencia mutua. La cuestión principal reside en que la religión española no flotó como una mancha de aceite en la superficie de la magia maya, sino que tuvo su propia esfera mágica que se mezcló con ella.

Las creencias mágicas de los españoles contribuyen a explicar la postura ambivalente de la iglesia frente a las «supersticiones» mayas. No se las condenó como errores doctrinales; ni siquiera, a pesar de la calificación oficial de superstición, se les rechazaba simplemente como ficciones o engaños. ¿Qué otra cosa podía esperarse si muchos sacerdotes creían en un mundo poblado por una infinidad de demonios, diablillos y otros espíritus incorpóreos, y compartían idéntica creencia en el poder de ensalmos y conjuros? [24]. En la práctica parece que no se hicieron distinciones entre las versiones mágicas de los indígenas y las importadas. La Iglesia en Yucatán, como en todas partes, estaba mucho más preocupada por la heterodoxia, ya fuera idolatría o luteranismo, que le disputaba su supremacía ideológica y ritual. Cuando se preocupaba por la magia, el interés se centraba en la persona y en los fines que se perseguían al invocar a las fuerzas sobrenaturales. La identidad étnica del mediador y sus espíritus familiares eran, en buena medida, irrelevantes, excepto en el campo jurisdiccional, ya que tanto españoles como castas estaban sujetos a la Inquisición, mientras que eran los tribunales episcopales los que se encargaban de los casos indígenas.

Estos casos revelan que los sistemas mágicos maya y español no operaban como sistemas separados e iguales, sino que confluían en un intercambio recíproco en el que parece haber predominado el sistema maya. Fue como si la postración política y económica de los indígenas se viera compensada parcialmente por la superioridad de sus poderes sobrenatu-

[24] Véase, por ejemplo, Sánchez de Aguilar, *Informe*, 114-118, sobre el famoso «duende parlero» que aterrorizó durante décadas a los españoles en la región de Valladolid, y el largo tratado de Las Casas, *Apologética historia* 1: 449-452, sobre la magia y los poderes de los «demonios». El abundante material de la Inquisición para el México colonial se ha explotado hasta el momento principalmente para casos de herejía y «judaísmo», pero véase Aguirre Beltrán, *Medicina y magia* (y sobre España en este periodo, Caro Baroja, *Las brujas y su mundo)*. En Yucatán, las denuncias de brujería estaban dirigidas principalmente contra mulatos e indígenas (tratándose éstos en los tribunales diocesanos), pero los españoles revelan muchas de sus propias creencias en sus comentarios sobre la magia indígena y sus relaciones con ella.

rales. Los españoles (comprendidos algunos de los pobladores más ricos e influyentes) y las castas reconocían tales facultades, las temían y también las buscaban en caso de necesidad: para librar a una vaca del mal de ojo, ahuyentar la maldición de un campo, aliviar una enfermedad o curar la esterilidad [25]. Los mulatos o mestizos emprendedores podían aprender de los chamanes indígenas técnicas muy útiles y de gran valor comercial, aunque parece que los poderes mágicos no siempre eran transferibles. Un mulato desafortunado se vio envuelto en problemas con la Inquisición porque se jactó ante un compañero de calabozo en la cárcel de Mérida de que un hechicero maya le había enseñado a transformarse en pájaro y a volar [26]. Los jueces no tomaron en serio la fanfarronada —después de todo, el hombre no había logrado salir volando del patio de la cárcel—, pero tampoco encontraron el asunto totalmente absurdo. A finales de la época colonial, la Inquisición no existía ya más que sobre el papel. Sin embargo, los párrocos todavía dudaban ante las acusaciones de brujería basándose en que no había pruebas suficientes. Y todavía en una fecha como 1813, un cura informaba con tibio escepticismo del caso de una joven que decía haber acompañado en forma de pájaro a hechiceros en sus vuelos nocturnos por el campo, comentando: «es probable que... soñó» [27].

[25] Véase, por ejemplo, AGN, Inquisición 621, núm. 1, Causa contra Luis Ricardo y D. Alvaro de Osorio, 1672; núm. 5, Denuncias sobre brujerías y ensalmos... Valladolid, 1672; Inquisición 908, núm. 14, Causa contra Francisco Pantoja y cómplices, 1748; Inquisición 1140, núm. 2, Denuncia sobre hechicerías... Campeche, 1797. Véase además AA, Oficios y decretos 5, Expedte. sobre indios curanderos, Campeche, 1806; Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Informe de Fr. Joseph de Baraona, 21 de mayo de 1770; Visitas pastorales 4, Informe parroquial, Teabo, 1782, habla de las creencias de los vecinos acerca del poder hechiceresco de los indígenas y de su participación en los rituales mayas. Creer en el poder de la magia indígena no suponía necesariamente compartir su sistema de creencias. Por ejemplo, un esclavo negro acusado de participar en idolatrías realmente no había tomado parte en el ritual ni parece que tuviera una idea clara del significado particular que los indígenas le asignaban. Simplemente tomó algo de la comida sacrificial, ya que pensó que tenía algún tipo de poder sagrado y que podría aprovecharse de ello; véase AGN, Inquisición 125, núm. 69, Información contra Cristóbal, esclavo negro, 1582. Véase también Inquisición 213, núm. 10, Causa contra Juan de Loria, 1587, e Inquisición 302, núm. 17b, Proceso contra Juan Vela de Aguirre, encomendero, 1613-1614. Compárese con otro caso concerniente a algunos pardos que participaron plenamente en una ceremonia de *Cha-chaac* (de hecho, uno de ellos la dirigió) y que parece que eran culturalmente mayas (y sin duda, genéticamente, mayas casi puros): Inquisición 1177, núm. 7, Causa contra Apolonia Casanova, 1786, e Inquisición 1256, núm. 1, Causa contra Pascual de los Santos Casanova, 1786-1787.

[26] AGN, Inquisición 516, núm. 12, Causa contra Juan de Argaez, mulato, alias Montoya, 1673. Para otros casos de mulatos que hicieron uso de la magia indígena, 1612-1672, véase Inquisición 297, núm. 5; 360, varios; 374, núm. 10; 413, núm. 8; 423, núm. 20; 443, núm. 6.

[27] AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813.

Españoles y negros llevaron a América sus creencias mágicas, pero al dejar atrás sus propios microcosmos, tuvieron que hacer lo mismo con los seres y fuerzas sobrenaturales asociados con éstos. Que ensancharan sus horizontes geográficos y culturales no impidió que tuvieran que relacionarse con su entorno inmediato cuando se hallaron en un microcosmos diferente perteneciente a los mayas y otros indígenas. Era aquél un mundo espiritual diferente, habitado por otros seres y fuerzas vinculados a un lugar particular, y con los que habían de contar si pensaban residir en él. De la misma manera que tuvieron que confiar en el conocimiento que tenían los mayas del entorno físico —las plantas comestibles, las serpientes venenosas, los signos que presagiaban la llegada de las lluvias—, debieron de sentir que los indígenas también comprendían y controlaban mejor a los espíritus locales que ellos.

Allí donde una población mayoritariamente negra sustituyó a la amerindia, como en algunas zonas del Caribe y del Brasil, trasplantó o reconstruyó allí su mundo espiritual con sus especialistas chamánicos. En esos lugares se dio la misma actitud ambivalente que los españoles demostraron hacia la magia indígena, sólo que en este caso era africana [28]. Yo he conocido a excolonos europeos de las Antillas que han perdido sus tradiciones rurales, pero no todas las creencias asociadas con ellas, por lo que no les importa emplear los servicios de un «brujo negro». Perciben que la gente del país, aunque a su vez también trasplantada, sintoniza mejor con la tierra y el lugar y, en consecuencia, con la fuente de cualquier poder oscuro que pueda intervenir. En Yucatán, tanto españoles como africanos cedieron la precedencia al conocimiento superior de los mayas de ese particular microcosmos y de los espíritus que lo habitaban. Aun aquellos que decidieron ignorar a estos espíritus en la práctica y confiar exclusivamente en el Dios o los santos cristianos para intervenir en sus vidas diarias, no por ello negaron su realidad. Y otros que tenían sus dudas recurrieron incluso a la magia maya en una especie de compensación pascaliana de apuestas, para curarse en salud, por si acaso había algo de cierto en todo ello.

Por encima del nivel de creencias y prácticas mágicas, las religiones maya y española parecen divergir fuertemente. Según los modelos generales de conversión, la *alternativa* entre politeísmo tradicional y monoteísmo universal es clara, aun cuando no siempre sea consciente. Ambos son antitéticos. La elección de los mayas se vería modificada por la superioridad militar española, pero seguiría estando bien definida: o se aceptaba la nueva religión como sustituto de la fe tradicional, o se man-

[28] Sobre Brasil, véase Bastide, *Les religions Afro-brésiliennes*, 131-133; Freyre, *Masters and Slaves*, 286-296. Para las Antillas me he basado en la observación personal.

tenía ésta intacta, con aquellos rituales que pudieran celebrarse en secreto, sometiéndose sólo de forma teórica a las formas externas del cristianismo.

Un axioma muy arraigado en los estudios mesoamericanos es que esta elección fue precisamente la que los indígenas no pudieron o no quisieron hacer. Se han publicado montones de artículos con cientos de fotografías para ilustrar las formas pintorescas en que los indígenas han combinado las dos tradiciones [29], tanto más curiosas porque se acercaban —aunque no del todo— a lo que era familiar para la mente occidental. Es posible ver esta mezcla como un revoltijo confuso creado por accidente o ignorancia, como la incorporación de cualquier elemento cristiano mal comprendido que pareciera más atractivo a los indígenas. Ya que el cristianismo y el paganismo prehispánico son incompatibles, discurre el argumento, la confusión debe de hallarse *en el corazón* de toda amalgamación entre ambos. No dudo de que existiera cierta confusión, pero una buena parte puede desaparecer si dejamos de creer que politeísmo y monoteísmo son alternativas mutuamente excluyentes. Pueden representar, como he sugerido anteriormente, simplemente dos niveles diferentes —parroquial y universal— dentro de la esfera pública de la religión, que pueden coexistir igualmente entre sí que con el nivel mágico.

El nivel parroquial, aunque todavía microcósmico y particularista, tiene horizontes más amplios que el individual o familiar y sus inmediatos alrededores, tanto en lo concerniente al bienestar y a la identidad de la comunidad, sea ésta ranchería, pueblo, provincia o ciudad-estado, como a la relación corporativa de la comunidad con lo sobrenatural. Y este bienestar e identidad son responsabilidad de uno o más seres sagrados específicos. El panteón mesoamericano estuvo formado por una multitud de deidades, con atributos múltiples, humanos y antropomorfos, e identidades cambiantes, representadas en ricas y estratificadas agrupaciones de imágenes visuales y verbales. El sistema simbólico, apenas descifrado, que vinculaba esta profusión calidoscópica de seres sagrados con una concepción omnipresente de la divinidad, no nos interesa ahora, aunque sí su papel de dioses tutelares hacia los que se enfocaban las lealtades del grupo.

Cada grupo de deidades era concreto y correspondía a unidades geo-

[29] Para un análisis del sincretismo como proceso histórico (en contraposición a las descripciones del producto que tanto abundan en la literatura etnográfica), véase Madsden, «Religious Syncretism», y Jiménez Moreno, «Indians of America and Christianity», sobre el centro y el norte de México; Nutini y Bell, *Ritual Kinship*, 287-304, sobre Tlaxcala, y Donald E. Thompson, «Maya Paganism and Christianity», sobre la región maya, con especial hincapié en Yucatán.

políticas y a linajes gobernantes además de a los patrones particulares de grupos ocupacionales como los mercaderes. Las deidades astrales y de la naturaleza —los dioses del maíz, de la lluvia, del sol y de la luna—, que regulaban y cuidaban de la preocupación central de los campesinos —su cosecha de maíz—, eran panmesoamericanas. Ciertamente podemos encontrar equivalentes de estas divinidades en cualquier sociedad campesina. Pero las campesinos no las conciben como deidades universales; simplemente son dioses territoriales y ancestrales particulares que velan por la comunidad y con los que algunos, de hecho, pueden haber estado asociados en el sistema mesoamericano como variantes o manifestaciones locales.

Fue en este nivel parroquial o corporativo de la religión donde los sistemas maya y español entraron en competencia más directa. El nivel medio del cosmos español estaba tan poblado de «cocos, duendes y otros espíritus nocturnos malévolos» como pudiera estarlo cualquier otro. El Dios cristiano era el único soberano, pero no había absorbido a todos los seres menores. Y los santos cristianos traídos del otro lado del Atlántico pasaron a ser, a su manera, divinidades tutelares, como lo habían sido hasta entonces los grupos de dioses que cuidaban de las comunidades mayas. Cada barrio, pueblo y región tienen en España su propio santo o santos patronos; la cúspide de la jerarquía territorial la ocupa el espíritu guardián de toda la nación cristiana, Santiago Matamoros.

Ciertos santos patronos tienen asociaciones históricas con un determinado lugar; es el caso de San Isidoro, obispo de Sevilla en el siglo VII. La universalidad de otros santos estaba subordinada a su papel como manifestación regional de lo sagrado y como depositario del bienestar y el orgullo locales [30]. Aunque en teoría María es la única Madre de Dios sin tener en cuenta la imagen física que la representa, en Sevilla, en la mente popular, la Virgen de la Macarena, por ejemplo, es rival de la Virgen de Triana, que reside en la otra orilla del Guadalquivir. Cada agrupación de devotos, con gran orgullo, ensalza la superior belleza, más lograda expresión de patetismo y adornos más lujosos de su propia Reina de los Cielos, y esta rivalidad ha desembocado a veces incluso en violencia física durante Semana Santa, cuando las imágenes engalanadas son sacadas en procesión, en hermosos pasos iluminados por una multitud de velas, por las calles de la ciudad y estalla el fervor de los respectivos partidarios.

[30] Christian, *Local Religion*, considera a los santos como patrones corporativos muy localizados y es en general una guía inestimable sobre las formas de devoción española de finales del siglo XVI (por ejemplo, un desplazamiento de la atención de las reliquias a las imágenes) que constituyen la base de los trasplantes a América.

El mapa social y geopolítico de la España del siglo XVI podría trazarse a partir de las parcelas asignadas a cada uno de los santos patronos. Cada oficio especializado o cualquier otro grupo de ocupación tenía su santo patrón; por ejemplo, los carpinteros, San José, y los pescadores, Nuestra Señora del Carmen. Estos no tenían sitio en la poco diferenciada sociedad campesina maya después de la conquista. Pero los santos no tardaron en convertirse en el foco de la identidad corporativa de los grupos territoriales: las parcialidades, los pueblos y los cuasi pueblos o grandes haciendas.

Cristo, Kukulcan y el macrocosmos

En este esquema de consonancias en los niveles mágico y parroquial, el tercer nivel de expresión religiosa, el universal, parece haber quedado en el aire. Sin un equivalente del Todopoderoso cristiano en el sistema indígena, no hay posibilidad de amalgamamiento. Los mayas tendrían que haber dado un enorme salto de fe para asumir este concepto extraño, o bien no hacerlo. O, como mucho, según el modelo modificado de conversión de Horton, la llegada de los españoles y la incorporación de los mayas a un universo mayor habría estimulado el desarrollo del concepto que ya existía de forma latente con anterioridad.

Uno de los problemas más intrigantes de la historia latinoamericana es si los indígenas se convirtieron «realmente» al cristianismo, o al menos así debo suponerlo, puesto que me lo preguntan con frecuencia; y queda uno perplejo ante la falta de acuerdo de los propios teólogos sobre la definición exacta de «cristiano». Cuando me lo preguntan, entiendo que quieren decir si los indígenas llegaron a creer sinceramente en «Dios Padre, Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra...» y en el resto de los artículos de fe del Credo niceno. Si ya es difícil dar una respuesta incluso para los mayas de hoy a los que se conoce personalmente, qué no será para sus antepasados coloniales, que rara vez hablan por sí mismos. Juzgando las palabras y acciones de los mayas coloniales que conocemos a través de la perspectiva ajena de los conquistadores, con una doble distorsión (la de los españoles y la nuestra propia), no parece que los misioneros lograran convertir más que a un puñado de sus catecúmenos. La misma evidencia, además, apunta hacia una proposición más nueva: la cosmología maya no se hizo más universalista después de la conquista, sino menos.

He sugerido anteriormente que los mayas prehispánicos, al igual que el resto de los mesoamericanos, poseían ya el concepto de una divinidad

omnipresente, cuyas manifestaciones o refracciones eran las deidades menores. Esto no significa que Itzamna o Hunabku fueran equivalentes exactos de Jehová. Ya fuera concebida como un ser sumamente distante que dirigía el cosmos a través de sus múltiples manifestaciones, ya más en forma de principio abstracto, fuerza creadora o primer motor [31], la divinidad suprema maya no parece que interviniera directamente en los asuntos humanos. Tampoco desempeñó un papel importante, en su aspecto unitario, en el ritual maya. Más importante resulta saber que los mayas o, mejor dicho, la élite educada, no se limitó a vivir en un mundo microcósmico, ni mental ni físicamente. Poseían el tiempo y la propensión necesarios para dedicarse a la especulación metafísica, así como la conciencia de un horizonte más amplio, por encima de su propio mundo, gracias a sus actividades militares, el comercio a larga distancia y la diplomacia. Sus textos revelan una preocupación por lo trascendental, en particular una escatología muy elaborada, que va mucho más allá del pragmatismo manipulador asociado, por lo general, con las religiones tradicionales [32].

Al valorar el impacto del cristianismo hemos de distinguir entre el macehual y la élite cosmopolita, que era consciente y estaba implicada en acontecimientos externos más allá de las lindes de su propio grupo, y poseía una idea más abstracta y formalizada de lo divino; para ésta, el cristianismo supuso un reto de otra índole. Tampoco quiero decir que su respuesta tuviera que ser uniforme. Algunos de sus miembros encabezaron movimientos de resistencia, durante e inmediatamente después de la conquista militar, dirigidos explícitamente contra el cristianismo; otros parecen haberse «convertido» con cierta rapidez, e incluso hacían proselitismo entre las gentes de su séquito [33]. Aunque enfrentadas, estas respuestas pueden haber sido equivalentes, las dos caras de una misma moneda intelectual. Las élites mayas, al contrario que los macehuales, pudieron haber encontrado una gran congruencia entre el cristianismo y su propia religión, que promovió o bien la aceptación o bien el rechazo, pero siempre sobre la base del conocimiento de lo que percibían como doctrinas análogas, si bien rivales. La idea cristiana de la Trinidad, un dios que es al mismo tiempo uno y trino, no era más incomprensible, creo yo, para los preparados grupos dirigentes mayas, cuyos propios

[31] Unicamente sugiero una diferencia de énfasis, no dos sistemas de creencias separados para la élite y el pueblo; véase, para establecer comparaciones, Horton, «On the Rationality of Conversion», parte 1, p. 226, parte 2, pp. 374-375.

[32] Brotherston, «Continuity in Maya Writing», 249-256.

[33] Lizana, *Historia de Yucatán*, 46v, 51, 55-56, menciona a los señores de Campeche, Tixkumche, Uman y Caucel y la cooperación de Tutul Xiu, señor de Mani.

dioses poseían múltiples identidades (aunque generalmente eran cuatro), de lo que lo es para los cristianos que al recitar el Credo repiten rutinariamente su creencia en este misterio divino.

Cualesquiera que fuesen otras afinidades entre las teologías formales elaboradas por ambos cultos, la doctrina cristiana de la exclusividad obtuvo pocos adeptos, si es que obtuvo alguno, entre la clase sacerdotal y gobernante maya. Su tendencia a incorporar nuevos elementos y no a sustituir los viejos dogmas se aprecia claramente en la costa oriental de Yucatán, una zona donde el cristianismo fue adoptado —o más bien adaptado— con escasa coerción, ni siquiera supervisión, de parte española. Los datos arqueológicos de la región proporcionan cierta luz sobre el tipo de prácticas sincréticas que, cuando sólo las conocemos a través de los documentos, nos llegan filtradas por las observaciones y suposiciones de los españoles.

Los españoles tomaron posesión de la costa oriental disputando apenas una batalla, y luego no tardaron en dejar a la gente a su libre albedrío. La conquista espiritual fue, si cabe, aún más relajada y superficial que la militar. Cortés, durante su breve estancia en la isla de Cozumel en 1519, fue el primero en predicar el evangelio, y tal vez el único apóstol ardiente que la zona conoció. Ciertamente, ni Montejo ni su capellán mostraron gran interés por convertir a los indígenas en la expedición de 1527, y los franciscanos que llegaron a la colonia en la década de 1540 no podían enviar frailes a lo que entonces era una región poco poblada y aislada de los principales centros de la colonia al occidente. Los indígenas de la región recibieron poca atención del Estado y de la Iglesia, y sólo visitas ocasionales. Aun cuando se nombró un cura permanente en 1582, tampoco podía desde su base establecida en Cozumel, a poca distancia de la costa, mantener una vigilancia muy estrecha sobre su parroquia, que se extendía a lo largo de una franja de tierra de más de cien kilómetros [34].

No es sorprendente, pues, que las prácticas paganas se mantuvieran bajo un escaso control. El encomendero estaba ausente y, en cualquier caso, se oponía a las incursiones eclesiásticas, y los pocos sacerdotes que visitaban la región dependían por completo de la buena voluntad de los

[34] Miller y Farris, «Religious Syncretism», 235-240, y Roys, Scholes y Adams, «Report and Census», compendian gran parte de la documentación sobre la inconexa actividad misionera en Cozumel y la costa oriental, y las respuestas de los mayas al cristianismo. Véase, especialmente, AGI, México 369, Relación de Fr. Gregorio de Fuenteovejuna y Fr. Hernando Sopuerta, 15 de agosto de 1573; México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584; México 3048, Gobernador a la Corona, 16 de abril de 1585; AA, Real cedulario 5, Representación... indios de Icab (Ecab), 6 de abril de 1601, en Testimonio de la real ejecutoria, 22 de oct. de 1681.

dirigentes indígenas. Lo sorprendente es que estos mismos mayas que negaban los alimentos y amenazaban con lo peor a cualquier sacerdote que tratara de interferir en sus idolatrías, daban al mismo tiempo una cordial acogida a otros predicadores que se atenían a menesteres auténticamente cristianos; tan generoso era su apoyo que un emprendedor marinero portugués pensaba que valía la pena adoptar ocasionalmente el disfraz de sacerdote. Dócilmente hacían cola para misas, bautismos y bodas en iglesias cristianas bastante sólidas que debieron de ser construidas con escasa supervisión eclesiástica.

En unas excavaciones realizadas recientemente en una iglesia del sitio arqueológico costero de Tzama (hoy día Tancah), se descubrió una ofrenda pagana escondida bajo la base del altar y dos enterramientos de estilo prehispánico (posición doblada, uno de ellos con una cuenta de jade en la boca) bajo el piso de la nave [35]. Igualmente significativos son otros diecisiete enterramientos en el mismo lugar al modo cristiano, y todos o la mayoría enterrados, supuestamente, cuando los españoles no estaban, a no ser que todos murieran coincidiendo con las escasas visitas sacerdotales. Quizá fuera así, pero también tenemos la cruz que Cortés erigió en uno de los principales templos de Cozumel que visitantes posteriores encontraron colocada junto a las divinidades tradicionales restablecidas. Me pregunto si acaso los mayas volvían a colocar precipitadamente la cruz cada vez que oteaban en el horizonte una vela española. Una explicación algo menos forzada de toda la información reunida es que los mayas fueron receptivos al nuevo culto, pero a su manera, lo que significaba incorporar los nuevos elementos al sistema ya existente.

Ni las relaciones escritas ni la evidencia arqueológica aclaran exactamente cuál fue el marco de referencia al que se incorporaron los nuevos símbolos y rituales. Entre los mayas, la cruz parece haberse asimilado al sagrado «Árbol Primigenio del Mundo» que unía cielo y tierra [36]. También sabemos que la costa oriental era un centro del culto a Kukulcan, una deidad extranjera (Quetzalcóatl) importada del altiplano y asimilada a la tradición local. El enfoque específico del culto local era Quetzalcóatl bajo la forma de Venus, estrella matutina, que representaba al dios naciente. Teniendo los mayas su propio dios que moría, des-

[35] Los datos de la excavación de la capilla de Tancah se resumen en Miller y Farriss, «Religious Syncretism», 229-235.

[36] Cogolludo, Lib. 4, cap. 9, analiza los indicios de cruces prehispánicas en Cozumel y las primeras ideas de los españoles sobre la cruz como prueba de las profecías de Chilam Balam relativas a la llegada del cristianismo (véase además Lizana, *Historia de Yucatán*, 36v-39; Roys, *Chumayel*, 148, 167, 168; RY 1: 44-45). Pero sobre la cruz como el «árbol primigenio del mundo», véase Roys, *Chumayel*, 102, 168; Landa, *Relación*, 43, y notas 214 y 215; RY 1: 45.

cendía al mundo de las tinieblas y ascendía de nuevo (tal como ocurre en el ciclo de Venus) y del que se suponía volvería para reclamar su reino terrenal, pudieron muy bien encontrar en la figura de Cristo una variante de un tema ya conocido [37].

La costa oriental formaba parte de la periferia «putun» yucateca, que en conjunto mostró una actitud mucho más abierta y flexible hacia los españoles y su nuevo culto que las provincias del interior, más aisladas geográfica y culturalmente. Como principales vínculos con el sistema de intercambio comercial panmesoamericano, los dirigentes «putunes» estaban particularmente relacionados con un mundo más amplio que su propio territorio. No tenemos idea de lo prominente que fue la idea de un ser o seres supremos en la cosmología «putun», pero su cosmopolitismo se refleja en su devoción al culto «internacional» de Quetzalcóatl, y esto sugiere que las respuestas receptivas al cristianismo que se dieron en la costa oriental estuvieron basadas en un concepto de miras más amplias que el de las propias deidades ancestrales o territoriales de la élite.

Cabría esperar que la conquista española hubiera estimulado una mayor elaboración del concepto universal de lo divino y contribuido a propagar éste a las regiones más aisladas y a los niveles más bajos de la sociedad maya, incluso sin que fueran necesarios los esfuerzos misioneros en nombre de la cristiandad. Los españoles, después de todo, eran mucho más ajenos a los mayas que sus anteriores socios comerciales y los antiguos invasores que procedían de las tierras altas. De este modo, la llegada de los españoles suponía una erosión más drástica de las fronteras culturales y el conocimiento obligatorio de un mundo que se extendía más allá de los límites de Mesoamérica. No obstante, no parece que esto sucediera así. La razón reside, en parte, en el carácter de la instrucción religiosa. Los primeros misioneros, lastrados por la falta de personal y su ignorancia del idioma, tenían que apoyarse en catequistas e intérpretes indígenas. Aun cuando hubiera habido un sacerdote católico residente, le habría resultado difícil controlar tanto la resistencia encubierta al mensaje del evangelio como las voluntarias distorsiones en su transmisión. Y sólo una pequeña proporción de los pueblos congregados tenía sacerdotes residentes [38].

[37] Sobre los cultos de la costa oriental, véase Miller, *On the Edge of the Sea*, capítulo 5. La sección de Roys, *Chumayel*, 164-169, titulada «Prophecies of a New Religion», parece referirse, entre otras muchas posibles interpretaciones de ninguna manera excluyentes, al regreso de Kukulcan y de Cristo en un apocalíptico Juicio Final.

[38] La razón entre visitas y cabeceras dentro de las doctrinas franciscanas era de 8,3: 1 en 1580: DHY 2: 48-50, Memoria de Fr. Hernando de Sopuerta, 1580. Según el cálculo del obispo la razón era de 8,9: 1 para todas las parroquias indígenas: DHY 2: 55-65, Memoria de los conventos, vicarías y pueblos, 1582. Sobre el uso de naguatlatos y cate-

Si medimos la evangelización en términos de arquitectura, liturgia y organización administrativa, los logros de los frailes son muy impresionantes. Tan sólo unas décadas después de su llegada, toda la población que estaba bajo el control militar español había sido congregada en pueblos, y éstos organizados en parroquias. Grandiosas iglesias y conventos de piedra se habían construido en los núcleos principales, y hasta los pueblos más remotos tenían sus capillas de cantería, con las naves cubiertas de caña y hojas de palma, para recibir a los feligreses. La mayor parte de los adultos habían sido bautizados, las clases de doctrina se impartían con regularidad y la rutina ordinaria de la parroquia —bautismo de niños, casamientos, entierros, confesiones anuales y comunión— se llevaba a cabo gracias a la actividad infatigable de los itinerantes frailes. No obstante, hay indicios de que, incluso dos siglos y medio después, el fin menos tangible de implantar la doctrina cristiana ortodoxa se les había hurtado.

A medida que fue aumentando el número de sacerdotes en la colonia, declinó el nivel de entusiasmo. La mayor parte eran criollos y, por tanto, bilingües desde la infancia, pero a pesar de ello, y como ellos mismos admitieron, la mayoría de los curas dejaban las funciones de catequesis a los maestros cantores mayas, y consideraban que éstos habían cumplido su misión si los catecúmenos eran capaces de repetir de memoria las «cuatro oraciones» (Credo, Ave María, Padre Nuestro y Salve) cuando se preparaban para la primera comunión [39]. Los sacerdotes más conscientes reexaminaban a los feligreses adultos antes de admitirlos en los sacramentos con motivo de la celebración anual de la

quistas indígenas y la cuestión de la comprensión de la lengua entre los franciscanos (un asunto delicado en su rivalidad con el clero secular), véase AGI, México 369, Avisos del Obispo Toral, s.f. (*ca.* 1565), y Obispo a la Corona, s.f. (*ca.* 1599); DHY 2: 48-50, Memoria de Fr. Hernando de Sopuerta, 1580; DHY 2: 70-94, Memorial del obispo a la Corona, 6 de enero de 1582; DHY 2: 129-132, Obispo a la Corona, 10 de abril de 1601; «Visita de García de Palacio, 1583»; Ciudad Real, *Relación* 2: 472; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 72-73, 135, 171; Lizana, *Historia de Yucatán,* 46-46v, 58.

[39] Sánchez de Aguilar, *Informe*, 37, presenta una larga lista de los «rudimentos» de la doctrina cristiana que, decía, «todos los indios desde niños aprenden y saben completamente». Pero véase AGI, México 369, Avisos del obispo Toral, s.f. (*ca.* 1565), e IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios. Para información acerca de la política y usos relacionados con la enseñanza de la doctrina a finales de la época colonial, y para valoraciones acerca de los progresos del cristianismo entre los mayas, véase AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, e Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813; Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona a Obispo, 21 de mayo de 1770; la sección de Visitas pastorales, muy especialmente las detalladas inspecciones e informes parroquiales en los legajos 3-6, 1782-1784, y AGN, Historia 398, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Informes del subdelegado de Campeche, 1790.

Pascua de Resurrección, y enviaban a los que les fallaba la memoria a las clases de recuperación del domingo por la tarde. Aun así, los obispos que se tomaban la molestia de examinar a los candidatos a la confirmación durante sus visitas diocesanas encontraban a la mayoría muy ignorantes incluso de estas nociones más elementales, y los pocos sacerdotes que se aventuraban a indagar si el aprendizaje memorístico había inculcado alguna comprensión de los preceptos cristianos, llegaban a la penosa conclusión de que la semilla del evangelio había rendido poco fruto entre los mayas.

Debemos admitir que la tierra no era fértil. Es dudoso que los macehuales poseyeran algo más que una vaga noción de Itzamna o Kukulcan y de las cosmologías complejas en las que estaban inmersos. Si la gran mayoría de los mayas encontraron el concepto de un dios omnipresente, lejano, que repartiría recompensas y castigos en el futuro, irrelevante o carente de sentido, fue seguramente tanto por los defectos de contenido del mensaje como por la forma de instrucción. Las preocupaciones de los macehuales, a pesar de la conquista española, seguían limitadas al bienestar de su familia y su pueblo, sus terrenos de caza y sus colmenas y, por encima de todo, su milpa, y sus gestiones se dirigían a los seres menos imponentes que estaban a cargo de ellos. Si acaso, el universalismo religioso sufrió un declive después de la conquista.

Si la racionalización de lo sagrado está vinculada a la interrupción del aislamiento cultural y geográfico, entonces el proceso debe ser reversible, yendo en un sentido o en otro según las circunstancias. Si pensamos en lo mágico, lo parroquial y lo universal como niveles o esferas más que como etapas de desarrollo, podemos considerar la posibilidad de cambios de énfasis en ambas direcciones. La conquista española pudo proporcionar un estímulo inicial al incremento del universalismo, pero, antes de que pasara mucho tiempo, la sociedad maya se hizo más introvertida y su perspectiva más microcósmica que antes.

Los textos mayas coloniales conocidos como «Libros de Chilam Balam», que combinan conceptos cristianos y tradiciones bíblicas con saberes esotéricos de la cosmología tradicional maya, demuestran que, al menos inmediatamente después de la conquista, sobrevivió un cuerpo de intelectuales relacionados con el sacerdocio que no consideraban al cristianismo como un cajón de sastre de curiosas nociones totalmente desconcertantes. Aunque el significado de los libros a menudo se nos escapa al ignorar gran parte del complejo sistema simbólico maya, algo de lo que puede ser descifrado nos sugiere una reacción interpretativa muy sofisticada al dogma cristiano. Como he sugerido anteriormente, la asociación de Cristo y Kukulcan no es necesariamente caprichosa. La doctrina de la muerte y resurrección de Cristo, así como la profetizada

segunda venida, como he indicado anteriormente, tienen algo más que débiles resonancias en las creencias prehispánicas sobre Kukulcan. Se ha dicho que los mayas asociaban a la Virgen con la diosa lunar Ixchel a causa de la habitual representación de María sobre una media luna. Pudo ser así. Pero la diosa lunar fue además la consorte del dios sol creador. Y no hay ninguna representación cristiana, sino sólo nociones conceptuales, que asocie a la Virgen con el «Cordón del Cielo» —cordón umbilical divino, vínculo entre los mundos de la naturaleza y lo sagrado, entre hombre y Dios (o dioses) [40]— como se la asocia en el «Chilam Balam de Chumayel».

Con el tiempo, los cuerpos sacerdotales se extinguieron, y con ellos la sofisticación teológica que caracterizaba a los textos de Chilam Balam. Es improbable que los escribas posteriores añadieran nada sustancial a las primeras versiones coloniales de las secciones cosmológicas, ni siquiera que comprendieran gran cosa de lo que estaban copiando. El cristianismo no reemplazó al paganismo maya en los niveles superiores de teología, ni tampoco se mezcló con él; tanto uno como otro desembocaron en el estrecho sincretismo del culto de las deidades-santos tutelares a medida que las élites mayas fueron quedando reducidas a un estatus local subordinado y su horizonte restringido a la escala de sus súbditos macehuales. Las funciones que habían desempeñado previamente más allá de sus fronteras culturales —guerra, diplomacia y comercio a larga distancia— fueron asumidas por los conquistadores. Una vez que la región fue pacificada, la mayoría de los españoles se concentraron en las ciudades, y los mayas, de lo más alto a lo más bajo de la jerarquía sociopolítica, se encerraron en sí mismos, comprimidos en sus fronteras microcósmicas, que fueron capaces de reconstruir y hasta de fortalecer luego del primer impacto de la conquista.

La creciente reducción de los horizontes mentales de los mayas coloniales no provenía de la existencia de barreras herméticas en torno a cada pueblo o parroquia. Cambios de residencia de una comunidad a otra, migraciones temporales a las salinas costeras, incluso movimientos a través de la frontera colonial huyendo hacia las zonas no sometidas o debido a repatriaciones forzosas, estaban siempre dentro del mismo universo autosuficiente de los mayas de las tierras bajas. Excepto por referencias a algunos hombres reclutados como marineros en los primeros tiempos del dominio hispánico, no parece que ningún maya viajara fuera

[40] Roys, *Chumayel*, 82 (y, menos explícitamente, 155). Sobre la iconografía del cordón umbilical, véase Miller, «Iconography of the Painting». Brotherston, «Continuity in Maya Writing», 251-252, defiende una reacción maya a la cosmología cristiana que no sólo fue refinada, sino que además conocía bien la erudición bíblica medieval.

de ese universo. Los españoles no sólo tomaron a su cargo el comercio a larga distancia, sino que emplearon únicamente castas para manejar los bongos (grandes canoas) y otras embarcaciones que recorrían la costa y el golfo.

Los antiguos centros de peregrinación de la costa oriental de Yucatán desaparecieron junto con las rutas de comercio a las que habían estado vinculados. A finales del período Postclásico, tales santuarios, especialmente los de Cozumel, habían atraído a devotos procedentes de Campeche, Xicalango, Tabasco y quizá de lugares más distantes de Mesoamérica, así como a gente proveniente del interior de la península. Sería inútil tratar de dilucidar si llegaban con el fin principal de intercambiar bienes materiales o para hacer ofrendas y consultar los sagrados oráculos de la isla. Las dos actividades se confundían, lo mismo que las diversas poblaciones de visitantes que arribaban a ese punto cosmopolita. Los españoles atestiguaron que Cozumel conservó su importancia durante décadas después de la conquista, como el equivalente maya de Jerusalén o Roma [41], pero su decadencia a lugar escasamente poblado y rara vez visitado había empezado a producirse ya antes de que terminaran las campañas militares. La zona fue abandonada finalmente a los piratas y contrabandistas, que siguieron la tradición «putun» a su manera [42]. Había sido durante mucho tiempo víctima y síntoma del aislamiento de los mayas de las tierras bajas dentro de sus propios límites culturales y geográficos.

Dos tradiciones de peregrinación surgieron en el Yucatán colonial, pero ambas eran enteramente españolas desde el punto de vista de la organización y principalmente desde el punto de vista de la participación. La primera, en torno a una capilla dedicada a la Virgen en Hool, un pequeño pueblo del interior al sur de Campeche [43]. La razón de que esta imagen particular de Nuestra Señora fuera privilegiada sobre todas las demás emplazadas en los pueblos indígenas a lo largo de la península es un misterio. Por alguna oscura razón, Nuestra Señora de Hool se

[41] AGI, México 359, Gobernador a la Corona, 11 de marzo de 1584. Sobre Cozumel como centro de peregrinación prehispánico, véase RY 2: 54-55; Landa, *Relación*, 109, 184; Cogolludo, Lib. 4, caps. 4 y 9.

[42] Véase prólogo, nota 5.

[43] AA, Libro de cofradía del pueblo de Hool, 1747-1801; Asuntos pendientes 2, Exp. sobre la obra pía perteneciente a Ntra. Sra. de Hool, 1795-1805; Oficios y decretos 5, Exp. sobre administración de bienes... Ntra. Sra. de Hool, 1805-1806. La tentativa del obispo Ignacio de Padilla de suprimir la fiesta y la peregrinación para sustituirlos por una celebración local y sencilla (AA, Visitas pastorales 1, Auto de visita, Campeche, 1757) no tuvo ningún éxito. El santuario sigue atrayendo un gran número de devotos de Campeche y hoy día también de Mérida para la celebración del 2 de febrero.

convirtió en objeto de intensa devoción para la población española de Campeche, y la visita de tres días al pueblo para celebrar la fiesta de la Candelaria fue uno de los acontecimientos principales del calendario social de aquélla.

La fiesta de Hool mostraba a los residentes locales, todos ellos mayas, un fugaz panorama del mundo noindígena, pero se los mantenía a distancia de lo que era esencialmente una celebración hispánica. Los españoles llevaban sus propios sirvientes, casi todos sus víveres y sus propios músicos y acólitos, de tal manera que hasta el maestro cantor de la localidad y sus ayudantes eran relegados en la ocasión. Los mayas quedaban excluidos de la misa solemne que se celebraba en el pequeño templo y posteriormente se oficiaba para ellos otra menos suntuosa.

La segunda peregrinación, más importante, era al santuario de Nuestra Señora de Izamal, patrona de Yucatán y equivalente regional de la milagrosa imagen venerada en Guadalupe, en las afueras de la ciudad de México. No se conoce en el caso de Izamal ningún antecedente prehispánico directo de una deidad femenina semejante a la predecesora de la Virgen de Guadalupe, la diosa de la tierra Tonantzin, que contribuye a explicar la difusión del nuevo culto entre los mexicas recientemente convertidos al cristianismo. Izamal había sido un sitio importante en el Yucatán de principios del período Clásico, asociado con el dios creador Itzamna y con el dios sol en su manifestación de Kinich Kakmo, a la vez que con varias deidades fundadoras. Su significación religiosa e histórica se conservó parcialmente en las tradiciones orales del período de la conquista [44], pero nunca fue un centro de peregrinación ni un santuario tan importante como Chichen Itzá, y no podemos explicarnos los motivos que tuvieron los franciscanos para elegir este sitio como sede de una espléndida iglesia y convento, a no ser por la existencia de enormes montículos templarios (los más voluminosos en toda el área maya) y por la gran cantidad de piedras de cantería de que podían disponer allí. Fuera como fuese, la iglesia llegó a convertirse en el corazón religioso del Yucatán colonial español.

La fiesta principal en Izamal era el día 8 de diciembre, cuando se conmemoraba la Inmaculada Concepción, acontecimiento del año tanto desde el punto de vista comercial como social. Era la única feria comercial de la provincia y atraía desde todos los asentamientos españoles a muchedumbres que pasaban una semana de devoción, negocios y juegos

[44] Lizana, *Historia de Yucatán,* subtitulada «Devocionario de Ntra. Sra. de Izmal *(sic)*» es nuestra fuente principal sobre la historia prehispánica del sitio, así como sobre la fundación cristiana y la devoción al culto de Ntra. Sra. de Izamal (véanse especialmente pp. 1-31v). Véase también Landa, *Relación,* 172-173, y RY: 119, 269.

de azar. Según los franciscanos, acudían también muchos indígenas desde todas partes [45], pero en realidad la mayoría venían de las proximidades, donde la devoción a Nuestra Señora de Izamal era intensa, y nunca pasó de ser un culto local. Aunque Nuestra Señora de Izamal es mencionada en las diferentes versiones de los «Libros de Chilam Balam», hasta el día de hoy Izamal constituye un importante santuario solamente para los mayas que habitan en las parroquias vecinas. Cada pueblo tiene y tuvo su propio culto a la Virgen y su propio ciclo de celebraciones en los días festivos principales. Las peregrinaciones, si es que pueden ser llamadas así, quedaban restringidas a visitas recíprocas dentro de áreas limitadas —pueblos pertenecientes a la misma parroquia o a las adyacentes—, ayudando a celebrar las fiestas patronales.

Es probable que las fronteras perceptuales de los macehuales hayan estado siempre igual de circunscritas y que el horizonte de la élite se contrajera a dimensiones parecidas después de la conquista. Para la élite, lo mismo que para los macehuales, había poco que pudiera aumentar la conciencia del mundo exterior. Incluso la presencia intermitente de los españoles, desde el momento en que los mayas incorporaron las exigencias de éstos en su esquema de la realidad, fue perdiendo la novedad y pasó a figurar en el catálogo de desgracias comunes y explicables a las que estaba sujeta la existencia humana. Para la mayor parte de los mayas, la desintegracion después de la conquista de los nexos interprovinciales e intercomunales dentro de Yucatán vino a significar que el mundo social quedaría confinado aún más estrechamente a la comunidad en la que habían nacido o a otra casi indistinguible a la cual pudieran emigrar.

La religión maya colonial refleja este creciente aislamiento. La idea de una divinidad omnipresente no se perdió necesariamente del todo; podría haber sobrevivido y llegado a fundirse en la remota figura del Dios cristiano. Pero, aunque fuera reconocido en teoría, este ser vagamente definido y omnipotente no llegó a ocupar ningún lugar relevante ni en el ritual ni en lo que hasta ahora conocemos de la cosmología de los mayas coloniales.

La implantación de una religión universalista entre cualquier pobla-

[45] Lizana, *Historia de Yucatán,* 20-21, 26v; AA, Cofradías e imposiciones, Solicitud de Fr. José de Esturla, 1813. Para más material sobre el culto (español e indígena) y las peregrinaciones, véase Cogolludo, Lib. 6, caps. 2-4, Lib. 12, caps. 12 y 13; AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1723; México 3052, Real cédula a Obispo y Gobernador, 1 de julio de 1731; AA, Visitas pastorales 1, Izamal, 1764; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 7 (Izamal), y AA, Asuntos pendientes 2 y 3 y Cofradías e imposiciones, Expedte. sobre administración de bienes... Ntra. Sra. de Izamal, 1803-1814 (dividido en tres partes).

cion campesina podría parecer inútil. Podrían aceptar de buen grado la obligación de rendir homenaje más o menos formal a la entidad abstracta de cuya divinidad los santos o dioses menores se supone son meros reflejos. Pero sería difícil hallar un grupo campesino, sea seguidor nominal de Buda, Siva, Cristo o de Mahoma, que haya renunciado total y permanentemente a los seres sagrados más accesibles del paraje o del grupo, al menos en tanto sigan siendo auténticos campesinos, es decir, encerrados en su mundo microcósmico.

Dioses viejos en hábitos nuevos

Los mayas coloniales continuaron concentrando su atención colectiva sobre el nivel medio del cosmos, sobre los seres tutelares identificados con sus propias comunidades. Dentro de esta esfera pública no podemos discernir cambio alguno en el énfasis orientado hacia la universalidad; por el contrario, ésta se fue deslizando paulatinamente hacia un segundo plano, una vez que perdió la única clase de adeptos dentro de la sociedad maya.

El celo evangelizador de los frailes, sustentado por el poder militar de los conquistadores, consiguió que el nivel parroquial de la religión se expresara al fin exclusivamente dentro del marco del cristianismo. La transformación exterior fue lograda con rapidez. En una década aproximadamente después de la llegada de los frailes, los templos paganos, excepto aquellos abandonados tiempo atrás al monte, habían sido demolidos y sus piedras incorporadas a la fábrica de las iglesias cristianas erigidas sobre las viejas plataformas. Los antiguos ídolos también fueron destruidos o escondidos en lugares remotos y su lugar fue ocupado por las imágenes de los santos cristianos adornados con las galas europeas y atendidos por sacerdotes extranjeros dentro de un orden totalmente nuevo en lo relativo a vestimenta, objetos rituales y símbolos sagrados. Aunque el comercio indígena a larga distancia no hubiera sido desarticulado, los nuevos templos no habrían tenido lugar para máscaras de jade, colgaduras de piel de jaguar o plumas iridiscentes de quetzal. Además, el ciclo ceremonial polarizado en los nuevos edificios religiosos, las diversas fiestas y ritos que marcaban el paso del tiempo, no sólo eran nuevos, sino que también se ajustaban al ritmo diferente del calendario cristiano.

Los cultos paganos que habían sobrevivido como rivales clandestinos del cristianismo no constituían un peligro para el culto oficialmente sancionado, puesto que cuanto más furtivo y exclusivista era el ritual, menos lograba cumplir su objetivo. La veneración oculta puede sustentar la

relación personal con una deidad suprema; las ofrendas secretas a dioses comunitarios que nadie comparte o conoce, aunque pueden producir cierta satisfacción individual, no logran expresar y mantener los vínculos con lo sagrado de toda una comunidad. Las relaciones colectivas de los mayas con lo sobrenatural eran tripartitas y se basaban en las deidades, los intermediarios de la élite y el resto de la comunidad. Con el tercer elemento apartado merced a la vigilancia de los frailes, los mediadores llegarían a ser superfluos. Más valdría que cesaran sus intercesiones —y, de rechazo, renunciaran a su título de legitimidad—, a menos que pudieran transferirlas a otro lugar.

El antiguo ciclo calendárico que los dioses sostenían pudo haber sido olvidado, pero los dioses mismos no lo fueron. Se transformaron en el concreto conjunto de santos católicos asignados a cada pueblo según el capricho o la devoción especial de los frailes que levantaban sus iglesias. Es improbable que los neófitos tuvieran nada que decir respecto al hecho de ser colocados bajo la protección particular de los santos Cosme y Damián o de San Bernardino de Siena, o de que la Virgen María llevara en su comunidad el título de la Inmaculada Concepción (favorita de los franciscanos, y titular de casi la mitad de los cultos de Nuestra Señora en las fundaciones originales) antes que el de la Asunción (el siguiente en popularidad), el Rosario, la Visitación, o cualquier otra advocación mariana [46]. En realidad, tampoco tenía importancia, salvo porque establecía qué días de fiesta anuales dedicaría la comunidad a celebrar y honrar a sus protectores.

Gran parte de la rica tradición de la hagiografía cristiana se perdió en el traslado a Yucatán. Fuera cual fuese la información transmitida a los mayas acerca de la vida y milagros de los patronos que se les asignaron, parece que produjo en ellos escaso impacto. No existen pruebas de que se recurriera nunca al poder de San Antonio para averiguar el paradero de los objetos perdidos o para curar las gargantas inflamadas, ni de que los santos Miguel, Pedro y Gregorio fueran distinguidos de otra manera que como patronos de las distintas comunidades mayas, y su importancia, al igual que la de las diversas imágenes locales de la Virgen, fue medida únicamente en términos de la jerarquía intercomunal.

Las imágenes físicas de estos santos eran tan exóticas para los mayas como los nombres y las concretas tradiciones milagrosas que les acom-

[46] Cogolludo, Lib. 4, caps. 19 y 20, enumera los patrones titulares de cabeceras y visitas. De las 94 poblaciones de las que tenemos información de advocaciones marianas, la Inmaculada Concepción recibía culto en 54, la Asunción en 10 y Natividad, Dolores, Purificación, Rosario y Visitación se repartían casi por igual entre el resto (AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10).

pañaban. Pocas de ellas, si es que hubo alguna, fueron hechas en Yucatán aun después de que los artesanos españoles hubieran comenzado a establecerse allí y a enseñar su oficio a los mayas. Talladas y pintadas en puro estilo europeo, las imágenes se importaban de Guatemala y México, y eran depositadas en las iglesias de los pueblos dispuestas para recibir la veneración local. Aunque a lo largo de los siglos se les añadieron coronas de plata, vestidos y doseles de seda y otros ornamentos hechos en el lugar, y los brazos fueron reemplazados y los rostros retocados, ninguno de los embellecimientos posteriores revela influencia alguna del estilo ni del simbolismo visual indígena [47].

Se mostró cierto respeto formal a un Dios que no tenía nombre maya (solamente el vocablo español Dios) y que era invocado bien solo o bien como la Trinidad al inicio de las oraciones y de los documentos más solemnes, pero ignorado en todo lo restante. Apenas podemos imaginarnos lo que este Dios significaba para ellos: ¿la fuente última de la cual obtienen sus poderes los otros seres sagrados?, ¿el Creador que se había retirado tras poner las cosas en movimiento?, ¿el equivalente maya del «Dios Desconocido» de los atenienses, aceptado como una póliza de seguro?, ¿alguna misteriosa divinidad española a la que había que tener en cuenta en la misma medida en que el pueblo al que representaba tampoco podía ser ignorado? Cualquiera que fuera su naturaleza, no intervenía directamente en sus vidas, y su atención se dirigía hacia aquellos que sí podían hacerlo: la Virgen y los santos patronos locales, varones éstos salvo escasas excepciones. La Virgen fue llamada *colebil* en maya, lo que significa «señora o ama de siervos o esclavos» [48]. Se referían a los otros santos bajo el término *bolonpixan,* que los traductores españoles interpretaban como «bienaventurados», pero que literalmente quiere decir «con nueve almas». El nueve era un número sagrado para los mayas, y esta designación quizá indique los nueve estados de transformación a través de los cuales pasan las almas para alcanzar su inmortalidad [49].

[47] Aparte de la evidencia física de las imágenes existentes, que son difíciles de fechar, Cogolludo, Lib. 6, caps. 2 y 4, describe algunas de las imágenes de Nuestra Señora, y otros datos sobre la apariencia, atuendo y demás ornamentos pueden encontrarse en los libros de cofradía citados en el capítulo 9, nota 29, y en las cuentas de fábrica mencionadas en el capítulo 5, notas 70 y 71.

[48] *Diccionario de Motul.*

[49] El inframundo mesoamericano se concebía con nueve niveles o pisos, pero el cielo (en realidad no antitético, sino más bien relacionado a través del simbolismo dual) pudo tener también nueve estratos, y no trece como habitualmente se cree; véase Nicholson, «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico», 407-408. Véase también J. Eric Thompson, *Maya History and Religion,* 280-282, sobre los nueve señores mayas del inframundo.

Matices aparte, la Virgen y el santo patrón eran considerados tanto propietarios como protectores de la comunidad, algo así como los señores de un dominio cuya casa solariega fuera la iglesia. Las otras imágenes sagradas que residían allí, aunque también eran veneradas, ostentaban un rango ligeramente inferior.

Por lo general, cada iglesia local adquiría una imagen particular de Cristo que era incluida en el conjunto de guardianes de la comunidad. Cada imagen era considerada como una entidad individual, bien fuera Cristo Rey, Jesús Nazareno, el Cristo de la Transfiguración o el Niño Dios, no considerándose ninguno de ellos equivalente a la segunda persona de la Trinidad (llamada «Dios *Mehenbil»),* ni siquiera a la figura presente en el crucifijo situado encima del altar mayor de cada iglesia. Ninguna de estas representaciones particulares de Cristo parece que tuviera un estatus especial y superior al de los «otros» santos. Cada uno tenía asignado su día de fiesta particular en el calendario cristiano, además del ritual concreto que se observaba en todas partes para el «Dios Muerto» en Viernes Santo, cuando en cada iglesia se representaba el Descendimiento de la Cruz y se colocaba una figura de Cristo en tamaño natural dentro del «Monumento» a los pies del altar mayor. Los sacerdotes estimaban que los mayas participaban en el drama sagrado con gran devoción, y sin duda lo hacían. No obstante, no hay indicios de que consideraran la muerte y resurrección de este particular ser sagrado conforme a la doctrina cristiana, como *el* acontecimiento central que había transformado de modo definitivo el orden cósmico [50].

El Viernes Santo y la Semana Santa en general eran festividades

[50] Son raros los informes españoles sobre el culto de los santos, excepto en los relatos hagiográficos de Lizana, Cárdenas Valencia y Cogolludo relacionados con imágenes milagrosas (véase nota 23), que nos dicen más de las expresiones de piedad españolas que de las indígenas. Como era de esperar, al clero le preocupaban más las idolatrías y otras prácticas que veían como supervivencias paganas que formas de devoción aparentemente más ortodoxas. No obstante, es posible conseguir bastante información acerca de las creencias y las prácticas religiosas mayas a partir de las descripciones y referencias al ciclo anual de fiestas religiosas tal como se llevaban a cabo en las parroquias indígenas, que hacen mención de elementos que el clero percibía como típicos de la idiosincrasia maya, pero no necesariamente paganos hasta un extremo ofensivo. Véase especialmente IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios; y testimonios, informes parroquiales y Autos de visita en AA, Visitas pastorales 1 (1755-1764), 3-6 (1782-1784). Se pueden conseguir más indicios directos de las actitudes e ideas mayas sobre los santos en diversos pasajes de los «Libros de Chilam Balam» y de los testimonios sobre las cofradías y sus patrones presentes en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías 1782, cuads. 5-10; de los libros de cofradía (citados en el capítulo 9, nota 29), y de una gran variedad de otros documentos mayas referentes a las cofradías, que van desde escrituras de donaciones a los santos a peticiones para la financiación de las fiestas, principalmente en AA, «Asuntos terminados» y «Asuntos pendientes».

secundarias en el calendario de los mayas yucatecos, en acusado contraste con la costumbre hispánica y las tradiciones que después de la conquista se desarrollaron en las regiones del altiplano de Mesoamérica. La Semana Santa estaba situada en algún punto intermedio en la escala que tenía como referencias la Navidad, una fiesta decididamente menor, y el Día de los Muertos —en que se honraba muy especialmente a los antepasados—, y se hallaba muy por debajo de las fiestas del patrón y de la Virgen.

A pesar de lo extraños que debieron de resultar, en principio, los santos ibéricos —en nombre, apariencia física y parafernalia que los acompañaba—, los mayas pudieron fusionarlos con sus dioses tradicionales. No tenemos una guía digna de confianza de qué dioses se fusionaron con qué santos, ni siquiera sabemos si la correlación fue uno a uno. Fuera cual fuera la ordenada complejidad que debiera de tener la cosmología popular de los mayas coloniales, debemos contentarnos con el amontonamiento de los santos en grupos más o menos diferenciados y fijarnos en el papel colectivo de guardianes de la comunidad, antes que en cualquier atributo y poder especializados que se les pudiera haber asignado dentro de ese grupo.

Algunos han visto en la religión cristianizada de Mesoamérica simplemente el disfraz de los dioses antiguos, que como «ídolos tras los altares» habrían permanecido ocultos en las capillas de los santos o, al menos, en las mentes de los *indígenas* [51]. Las pruebas sugieren un proceso de fusión gradual más sutil y complejo, al menos entre los mayas yucatecos.

Pocos fueron los lugares sujetos al dominio español que gozaron de la libertad de que disfrutaron los mayas de la costa oriental para desarrollar, fijando sus propias condiciones, una combinación satisfactoria del nuevo culto y de las antiguas prácticas paganas. En las áreas más estrechamente vigiladas, aquellos que estaban dispuestos a aceptar al Dios cristiano incluso como ser supremo no lo tuvieron mucho más fácil que aquellos que lo rechazaban. El problema radicaba en la naturaleza celosa de esta figura remota, único ser divino del universo que pretendía excluir a todas las deidades más familiares e íntimas que impregnaban

[51] Esta interpretación no es tanto objetivamente inexacta como analíticamente errónea. El asunto no es si los indígenas escondían o esconden otras imágenes detrás de los santos (véase, por ejemplo, un informe en AA, Visitas pastorales 5, Valladolid, 1784, sobre los «ídolos de cera o barro» que se hallaron bajo las vestimentas de los santos cristianos en una iglesia local), sino si los indígenas dirigían su devoción a los ídolos y no a los santos. Mi opinión es que ambos se fundían, *independientemente* de la presencia material de los ídolos mismos.

el cosmos maya; no podemos más que intentar imaginarnos la desorientación y ansiedad que debieron de sufrir los mayas a medida que se intensificaba la primera conmoción de la conquista debido al asalto de los frailes a sus deidades y, realmente, a toda su cosmovisión. Es de suponer que sus primeras reacciones debieron de ser semejantes a lo que se ha dado en llamar «choque cultural» o pérdida de la «estructura de certidumbre», o a lo que Anthony Wallace ha denominado en términos psicológicos para la pérdida personal como «síndrome del desastre»: la destrucción del mundo familiar del sujeto ocasiona primero desorientación y estupor, seguidos por la negación de la pérdida y luego una fuerte ansiedad, para desembocar finalmente en anomia o desesperación, a menos que las piezas del mundo se puedan juntar de nuevo, si bien con una configuración alterada [52].

El proceso creativo efectuado por los mayas para reconstruir, adaptar y fusionar su «realidad» a las nuevas circunstancias derivadas de la evangelización es casi tan oscuro como las primeras reacciones, ya que en los documentos apenas se vislumbra alguna clave. La pronta adaptación de ciertos elementos rituales del cristianismo está bien documentada, con los famosos episodios de sacrificios humanos en la región de Sotuta, en los que los sacerdotes mayas incorporaron la crucifixión a sus ceremonias tradicionales y, además, celebraron estos y otros sacrificios en el interior de las iglesias cristianas [53]. A comienzos del siglo XVII aún se siguen descubriendo ídolos, y, según la versión hispana, tan pronto como eran destruidos, los mayas, «de la noche a la mañana», modelaban unos nuevos en arcilla o madera y *sencillamente* los depositaban en una cueva distinta. Allí seguían alimentándolos con incienso de copal, *balche* —la bebida ritual—, maíz y ofrendas de pavo y venado (aparentemente el menú había dejado de incluir corazones humanos) [54]. Esto parece indicar que cristianismo y paganismo seguían siendo percibidos y practicados como dos cultos totalmente separados y paralelos. En realidad, la fusión ya había comenzado tanto en las cuevas como en las iglesias.

En vez de dirigirse a sus dioses comunitarios sencillamente a través de sustitutos cristianos, los mayas les confirieron una doble identidad, introduciendo de contrabando a sus ídolos en las iglesias y, también, dando a los ídolos que veneraban en las cuevas nombres de santos (y

[52] Wallace, *Culture and Personality,* 202-206. Véase también *idem,* «Revitalization Movements», y Berger, *Sacred Canopy,* 45-46, 50, sobre la pérdida de la «estructura de certidumbre».

[53] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 78-79, 94, 124.

[54] Para documentos relacionadas con idolatrías, véanse las notas 12, 14-16.

ahí no tenían necesidad de fingir)[55]. El clero católico consideró esta mutación sincrética, cuando tenía noticia de ella, mucho más ofensiva que el paganismo puro. La naturaleza «camaleónica» de los dioses mayas ha convertido la tarea de clasificación del panteón prehispánico en un enigma frustrante. Asimismo, debió de facilitar el proceso de fusión en esta primera etapa de identidad dual. La adición de una nueva máscara a las múltiples permutaciones que poseía cada deidad difícilmente pudo desconcertar a los teólogos mayas[56].

Lo que sugiero es que hubo un cambio de énfasis gradual desde la vieja, arriesgada y cada vez más disfuncional (a causa del necesario secreto) idolatría, que se estaba poblando de elementos cristianos, al culto, menos ostensiblemente sincrético, de deidades-santos en las iglesias. El cambio habría recibido un buen impulso de la vigorosa campaña de fray Diego de Landa contra la idolatría en la década de 1560, que supuso la destrucción masiva de códices así como de los ídolos de más fácil reproducción. La pérdida de la mayor parte de estos «libros del demonio», la gradual extinción de la clase sacerdotal que podía interpretarlos y el declive general de la capacidad de leer y escribir después de la conquista (comprendida la pérdida total de la capacidad de descifrar los glifos prehispánicos) facilitaron la innovación y la adaptación, al tiempo que la tradición oral comenzó a reemplazar a los textos escritos para la transmisión de los saberes sagrados. Los «Libros de Chilam Balam» y quizá otros textos coloniales conservan en letra latina parte de la antigua cosmología, y los maestros cantores, los escribanos y otros miembros de la élite colonial pudieron leer las palabras. Pero la capacidad para comprender su significado cabal se fue perdiendo por el camino.

La extensión gradual de la frontera colonial contribuyó también a aislar cada vez más a los mayas pacificados de los contactos «contaminantes» que mantenían con sus hermanos libres, incluso antes de que el último baluarte del paganismo en el lago Petén Itzá fuera tomado en 1697. El clero creía que el aislamiento era una de las causas fundamentales del descenso de la idolatría en los antiguos territorios. Yo me inclino a pensar que la principal razón residió en el alto coste psíquico y social de los subterfugios conscientes. En cualquier caso, a mediados del siglo XVII las idolatrías tradicionales habían sido firmemente relegadas a un segundo plano, si bien no eclipsadas por completo.

[55] AGI, México 359, Obispo a la Audiencia, 2 de mayo de 1606.

[56] Nutini y Bell, *Ritual Kinship*, 291-304, describen este proceso de fusión en el Tlaxcala colonial, argumentando que los frailes conocían y fomentaban conscientemente las identificaciones dios-santo incluso eligiendo santos patronos que pudieran acomodarse convenientemente a las deidades locales. Los indicios relativos a identificaciones específicas entre santos y deidades individuales es equívoca y las correlaciones son a menudo forzadas. El sistema simbólico mesoamericano era sutil, fluido y lo bastante rico como para acomodar y reordenar casi cualquier conjunto de atributos superficiales contenidos en la hagiografía e iconografía cristianas. Más importante que cualesquiera correspondencias en particular resulta la fusión de los mediadores colectivos en el nivel más general.

A finales de la época colonial, no quedaba ya nada del pasado estatus sustitutivo de los santos. En las ocasiones en que los mayas pudieron rehabilitar a los viejos dioses y rituales, como durante la rebelión encabezada por Jacinto Canek en 1761, no lo hicieron, supuestamente porque las viejas deidades ya no poseían una identidad propia. De hecho, el único emblema que quedaba de la autoridad sobrenatural y de la suprema autoridad política que Canek reclamó para sí eran la corona y el manto azul de la Virgen local en la iglesia de Cisteil, y usó ambos en su investidura real[57].

Jacinto Canek, los anónimos «autores» de los «Libros de Chilam Balam» y la Guerra de Castas del siglo XIX son la expresión de un fuerte sentimiento indigenista. Todos deseaban restaurar la añorada autonomía política y cultural de los tiempos anteriores a la conquista expulsando o aniquilando a los gobernantes extranjeros. Pero, al ser ellos mismos fruto del prolongado contacto con lo hispano, y de modo semejante a lo que sucede en otros movimientos nacionalistas, los mayas fueron necesariamente selectivos en cuanto al rechazo de la tradición cultural foránea. Extrajeron del cristianismo el apoyo ideológico y los elementos simbólicos con los que hacer frente al dominio español (dominio que no finalizó para los mayas con la separación oficial de España). Canek quiso restablecer los vínculos con el pasado indígena asumiendo el nombre de Can Ek, que perteneció a un soberano de Petén Itzá, al que añadió el de Chichan (pequeño) Montezuma (es muy probable que conociera el nombre del último soberano mexica por las lecturas realizadas en la biblioteca del convento franciscano donde fue educado, más que porque formara parte de la tradición local maya). Pero al asumir las insignias de la Virgen de Cisteil reconoció el estatus y el poder especial del santo cristiano (sin tener en cuenta el género). Y en uno de los discursos que pronunció ante un grupo de seguidores, una de las principales quejas fue la negligencia que sufrían los pueblos de «visita» como Cisteil, que al no tener un sacerdote pasaban semanas completas sin poder oír misa[58].

[57] AGI, México 3050, Autos criminales... pueblo de Cisteil, 1761.

[58] AGI, México 3050, Autos criminales... pueblo de Cisteil, 1761. Aunque los mayas pudieran preferir no tener clero residente, parece que valoraban el ritual cristiano. Quejas semejantes, aunque no violentas, pueden encontrarse en AA, «Visitas pastorales» y «Arreglos parroquiales»: véase, especialmente, Arreglos parroquiales 1, Memoriales de caciques y justicias de Xocen, Dzitnup y Ebtun, 1782.

Del mismo modo que la Virgen de Guadalupe se convirtió en estandarte de los indígenas en la insurrección de Hidalgo de 1810, que llegó a ser una guerra contra los blancos, los rebeldes mayas de la Guerra de Castas yucateca tomaron a los santos locales como patronos, «apresando» literalmente las sagradas y poderosas imágenes, que escondían en su retirada para evitar que cayeran en manos de sus perseguidores «ladinos», y presionando a los sacerdotes prisioneros para que dijeran misa y celebraran fiestas en honor de los santos. En sus manifiestos se proclamaron los verdaderos cristianos y calificaron a los españoles como hipócritas impíos o, peor incluso, ateos [59].

De la Guerra de Castas no se deduce que los mayas consideraran el cristianismo como un elemento nuevo en sus propias tradiciones. Los «Libros de Chilam Balam», en los que algunos han visto los orígenes de su ideología, a veces distinguen los dos y en ocasiones los mezclan. Lo que siempre queda claro es la divergencia entre dominio español y cristianismo. Las consecuencias materiales de la conquista española son lamentadas con elocuencia; pero en ciertos pasajes que recuerdan a los llamamientos a Yavé del Viejo Testamento, es el Dios cristiano al que que invocan como azote de los opresores y como el que ha de librar a los mayas de tamaña injusticia [60]. La Biblia podía ser un documento tan subversivo para los mayas como para los esclavos de las antiguas plantaciones del Sur norteamericano.

Decir que la gente puede compartir los mismos símbolos sin por ello atribuirles los mismos significados es, a estas alturas, no decir nada nuevo, pero no por ello es menos cierto. La «cruz parlante» de la Guerra de Castas es un buen ejemplo de la divergencia entre forma y significado. La forma se tomó, probablemente, del cristianismo antes que de la iconografía prehispánica. Aunque en ésta aparecían motivos cruciformes, no son relevantes [61]. La cruz fue un símbolo omnipresente y objeto de veneración en todo el ámbito maya colonial, estando situada en los cuatro senderos de acceso a las poblaciones, encima de los mojones y en las puertas de las casas [62]. En las iglesias coloniales, como en todos los templos católicos, el crucifijo era el símbolo central, estaba colocado sobre el altar y era objeto de todas las genuflexiones, del mismo modo que foco de atención simbólico de la misa. En la concepción maya, la cruz y la figura de Cristo crucificado se habrían combinado en una sola entidad, perdiendo la cruz el significado cristiano de instrumento del autosacrificio de Dios para convertirse en el mismo Dios. Las cruces de los *cruzob* que he encontrado son todas simples, sin figura humana, pero todas están ataviadas con huipiles que cuelgan de sus «brazos». Mi asombro etnocéntrico ha tropezado con idéntico asombro, o más bien indignación, por parte de los custodios de las cruces ante la sola idea de que pudiera exhibir cruces *desnudas;* sería «indecente». Las cruces se han convertido en las deidades-santos corporativas a las que los descendientes de los rebeldes y de los *cruzob* dejaron de tener acceso, unidas a otras imágenes humanas más primorosas cuando era posible. El elemento «parlante» puede remontarse fácilmente hasta las deidades oraculares de algunos templos prehispánicos que se comunicaban con sus devotos mediante un intermediario o, según la interpretación que se le dé, mediante aquel con quien se comunicaba el agente humano [63].

Si el culto contemporáneo de los *cruzob* es simplemente una variante local del cristianismo, como me ha afirmado un misionero de la orden Maryknoll, es una cuestión *teológica* que se escapa a mi competencia

[59] Reed, *Caste War,* 48-49, 77-78, 79, 89, 95, 106, 107, 109, 133. Para un relato detallado de la guerra, que incluye copias de los manifiestos, véase Baqueiro, *Ensayo histórico,* y sobre los aspectos cristianos del culto de la Cruz Parlante, Zimmerman, «Cult of the Holy Cross», y Bricker, «Caste War of Yucatan».

[60] Roys, *Chumayel,* 79, 106-107, 124-125. Véase también la asociación de los codiciosos españoles con el Anticristo (p. 158) y el Dios cristiano como el azote de anteriores invasores, los itzáes (pp. 160-161). La cuestión no radica tanto en la identidad de los adversarios de los mayas como en el reclutamiento del Dios cristiano como una fuerza sagrada que combatía a *su* lado.

[61] Sobre la cruz como «árbol primigenio del mundo», la ceiba o *yaxche* sagrado, véase nota 36, y para concepciones similares de la ceiba como vínculo entre la tierra y el cielo de los mayas en el siglo XX, véase Tozzer, *Comparative Study,* 154. En el simbolismo prehispánico la asociación de la cruz con pájaros, pájaros-serpientes y símbolos del dios del sol subraya aún más el vínculo tierra-cielo: véase Schele, «Observations on the Cross Motif», 41-43; J. Eric Thompson, *Maya History and Religion,* 213-219. Es posible, por supuesto, que el árbol sagrado, en su representación de Itzamna (aspectos celestiales y terrenales), fuera considerado equivalente a la figura de Cristo como personificación de la divinidad y como vínculo entre cielo y tierra. Pero es más probable que la asociación del *yaxche* y de la cruz fuera a través del simbolismo *axis mundi* (véase Eliade, *Le mythe de l'eternel retour,* 12-18) y que la personificación de la cruz fuera un desarrollo posterior (probablemente muy posterior) a la conquista.

[62] AA, Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Chunhuhub, 1784, que relata además la devoción especial de los indígenas hacia el Descendimiento de la Cruz. En el monte cercano a Campeche se halló una cruz milagrosa, si bien al parecer no parlante, que se instaló en casa de una mujer a modo de santuario y cuyo número de seguidores creció rápidamente, ocasionando numerosos problemas al clero: AA, Oficios y decretos 6, Diego de Solís a Secretario del Obispado, 6 de julio de 1807.

[63] El ídolo parlante de Cozumel se describe en RY 2: 54-55; Cogolludo, Lib. 4, cap. 9. La idea de que Hunabku descendía para hablar a través de intérpretes en trance (descrita, por ejemplo, en el «Chilam Balam de Tizimin»: Roys, «Maya Katun Prophecies», 6) fue adoptada después de la conquista con un cariz cristiano por un tal Andrés Chi, de Sotuta, condenado a muerte en 1597, que ganó adeptos «fingiéndose otro Moisés» y a quien hablaba el Espíritu Santo (en realidad un muchacho escondido en las vigas de la casa): Sánchez de Aguilar, *Informe,* 138; Cogolludo, Lib. 7, cap. 15.



11. *Cruz con huipil.* (Foto de Arthur G. Miller.)

para juzgar. Los sacerdotes de los *cruzob* reconocían en el misionero a un colega de la misma comunión, con derecho a celebrar misa en su «Gloria» (santuario secreto), y por su parte conservan gran parte del boato de las galas propias del catolicismo más ortodoxo que sus antepasados asimilaron antes de producirse el «cisma».

Por más proindigenistas que fueran, ninguna de las manifestaciones del sentimiento antiespañol fue al mismo tiempo anticristiana. No podía serlo, ya que menos de un siglo después de la conquista los mayas habían

incorporado ya plenamente a su propio sistema a los santos cristianos, tal vez una vaga noción del Dios cristiano y muchos de los símbolos y rituales de la nueva religión.

Poco antes de la Guerra de Castas los mayas gozaron de una cierta libertad de comportamiento gracias a las efímeras reformas promulgadas por las Cortes de Cádiz, vigentes en Yucatán en 1813 y 1814. Muchos curas juzgaron aquél como implacablemente hostil al cristianismo; un análisis más riguroso de lo ocurrido nos muestra que sólo era hostil a los curas. Los mayas, aprovechándose de su recientemente promulgada condición de «ciudadanos», se negaron a pagar sus impuestos eclesiásticos en dinero o trabajo. Algunos, además, dejaron de asistir a misa una vez que fue abolida la pena de azotes, pero la mayor parte de ellos continuaron atendiendo regularmente sus obligaciones y organizando sus fiestas con el mismo entusiasmo de antes. No salieron idolatrías de los escondrijos y la desatención a los deberes cristianos se explica mejor por la euforia anticlerical alentada por algunos «vecinos» liberales más que por un resurgimiento de la tradición pagana sofocada hacía tiempo [64].

Se podría mantener que sigue existiendo un sistema rival de culto corporativo encarnado en las ceremonias de milpa que continúan realizándose y en las ofrendas que se llevan a cabo en las ruinas de los antiguos templos en parajes remotos. Antes de que se abriera la carretera que ha hecho una meca turística de la costa oriental, todavía era posible ver restos de copal, ofrendas de maíz y cabos de velas en algunos de los sitios prehispánicos de la zona. En 1959, después de que se descubrieran en la gruta de Balamcanche, cerca de Chichen Itzá, cámaras selladas que contenían grandes escondites de ofrendas prehispánicas (de alrededor del año 900 d.C.), un *h'men* (chamán) local y sus ayudantes realizaron una ceremonia para apaciguar a los residentes sagrados por esta intromisión no autorizada [65].

Las ofrendas que se llevan a cabo en sitios prehispánicos abandonados son, como las ceremonias de milpa, ritos particulares celebrados para obtener una gracia individual (en el caso de la gruta de Balamcanche, en favor de los arqueólogos, que de otra manera habrían sufrido la venganza de los espíritus ofendidos de la gruta), no para mediar por la comunidad. Aunque derivados del pasado prehispánico, todos estos ritos

[64] Se narran las reacciones de los indígenas en una serie de airados informes que el clero parroquial envió al obispo, 1814, en AA, Estadística (*clasificados por parroquias*). Véase también AGI, México 3168, Obispo a Presidente y Diputados provinciales, 22 de dic. de 1813 y 12 de marzo de 1814, y Provincial franciscano a la Corona, 31 de agosto de 1814. Las reformas de 1812 y su efecto sobre Yucatán se analizan en el capítulo 12.

[65] Descrito, trancrito y traducido en E. W. Andrews, *Balankanche,* apéndices 1 y 2.

son legados de lo que yo he denominado el nivel mágico de la religión maya, dominio de los *aluxob*, los *chaacob*, los *balamob* y otros espíritus locales a quienes propician y manipulan los *h'menob*, y no de las deidades mayores a las que se dedicaron originalmente las ofrendas de Balamcanche y los templos antiguos. Las deidades principales, los dioses territoriales y ancestrales del nivel corporativo, han sido transferidos al marco cristiano.

No es necesario que exista una división nítida entre el nivel mágico y el nivel corporativo cristiano. Es sólo desde una perspectiva externa que los mayas parecen cambiar de paganismo a cristianismo a medida que van y vienen de la casa a la iglesia o del pueblo a la milpa. Después de los conflictos iniciales y de la confusión producida por la evangelización, los mayas supieron reintegrar ambos niveles en un solo sistema sencillo sin más contradicciones internas que cualquier otro sistema de significado y, probablemente, no más estratificado ni fragmentado que anteriores adaptaciones a cultos foráneos. El nuevo sistema fue una síntesis creativa que aprovechó para su estructura ideacional y la tradición indígena y combinó en distinto grado paganismo y cristianismo para articular formas nuevas [66].

La coherencia conceptual del nivel corporativo, parroquial, se alcanzó por la fusión de deidades tutelares y santos. La restauración de la armonía ritual fue, no obstante, una tarea más difícil. Como expliqué antes, en la cosmovisión maya el mantenimiento de los vínculos entre lo humano y lo divino en el nivel corporativo era una empresa colectiva, pública. Este concepto favoreció el triunfo final de las formas cristianas de culto sobre los ritos paganos, que únicamente podían ser realizados y presenciados por un puñado de valientes incondicionales. La separación entre los dos rituales rivales se mantuvo durante algún tiempo, aunque la doble identidad de las deidades-santos sirviera de puente, ya que las formas cristianas autorizadas no eran totalmente satisfactorias ni social ni espiritualmente. La crisis en la actividad cósmica de los mayas no podía superarse totalmente mientras las formas cristianas siguieran siendo ritos ajenos en los que ellos no pudieran participar activamente ni dirigir para sus propios fines.

[66] Eva Hunt, en su análisis de los cambios ocasionados por la conquista en el sistema simbólico mesoamericano (*Transformation of the Hummingbird*, capítulo 9), sugiere una distinción algo más compleja entre: 1) mensajes, con cambios más rápidos; 2) códigos (por ejemplo, en el lenguaje hablado), y 3) «armazones» o configuraciones culturales —más o menos análogas a lo que yo denomino aquí estructura ideacional— vinculadas más estrechamente a la organización social básica (incluyendo los nexos del hombre con el medio físico) y, por tanto, la parte del sistema más estable dentro de la sociedad indígena mesoamericana.

Una de las primeras tentativas de apropiarse del aparato ritual cristiano se llevó a cabo en 1610: dos indígenas se autoproclamaron «papa» y «obispo» respectivamente, celebraron misas en la iglesia del lugar (añadiendo algunos ídolos), administraron otros sacramentos y ordenaron su propio cuerpo sacerdotal maya [67]. La cuestión política subyacente al conflicto doctrinal entre maya y español se reveló en este episodio con singular claridad. Los españoles estaban resueltos a controlar todo acceso a lo sagrado, y cualquier apropiación de los símbolos y de la liturgia cristiana representaba tan grave desafío a su monopolio como las idolatrías paganas [68]. Así queda explicada la indignación del clero, pero este y otros muchos ejemplos suponen a su manera una aceptación del cristianismo. Encontraron eco en la sublevación de los tzeltales de 1712 en Chiapas, cuando los fiscales indígenas (equivalentes locales de los maestros cantores) se constituyeron en sacerdotes al servicio no de una deidad abiertamente pagana, sino de su propia y milagrosa imagen de la Virgen [69]. En ambos casos los indígenas pretendían imponer su control sobre el nuevo culto, no rechazarlo.

En Yucatán, los dirigentes indígenas menos «audaces» que los que se autoproclamaron prelados estaban comenzando por la misma época a desarrollar una forma más sutil y, por tanto, más efectiva de restaurar la unidad de su empresa religiosa colectiva. El objetivo era el mismo —«mayanizar» la estructura cristiana del culto público—, pero el medio elegido en este caso fueron las cofradías dedicadas a los santos de la comunidad y autorizadas oficialmente.

La fusión de ambas tradiciones de culto público requirió la aparición de una generación de dirigentes mayas más flexibles, capaces de desviar su atención, dirigida antes a los viejos rituales, hacia el culto neo-cristiano. Quizá la transición se pudiera hacer en una sola vida; éste sería el caso si el don Francisco de Montejo Xiu, *batab* de Maní, que apoyó

[67] Sánchez de Aguilar, *Informe*, 153-154, 170. Los mayas apóstatas de la región de Tipu se mofaban de los frailes que los visitaban, diciendo que tenían sus propios sacerdotes que celebraban la misa usando tortillas y pozole (Cogolludo, Lib. 11, cap. 14).

[68] Ya en 1552 se amonestó a los señores y principales mayas que «por su autoridad no sean osados de levantar ni hacer iglesia ni oratorio ni ermita» (Ordenanzas de Tomás López, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19). Véanse además las reacciones del clero ante la audacia de dar nombres de santos a los ídolos y hablar de conversaciones con el Espíritu Santo (AGI, México 359, Obispo a Audiencia, 2 de mayo de 1606; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 138), de la misma forma en que en Europa la Iglesia habitualmente había incorporado o proscrito ciertas reliquias, imágenes, apariciones (o su emplazamiento) y otras manifestaciones independientes de lo sagrado.

[69] Klein, «Peasant Communities in Revolt», y para estudios más recientes, Wasserstrom, *Ethnic Relations in Central Chiapas*, capítulo 4, y Gosner, «Soldiers of the Virgin».

enérgicamente la idolatría en los primeros años de la década de 1560, fue el mismo don Francisco de Montejo Xiu que unas décadas más tarde generosamente fundó una cofradía en honor de los santos locales [70].

[70] AA, Visitas pastorales 3, Informe parroquial, Mani, 1782, recoge la historia de la cofradía, comenzando por la donación de las estancias por Francisco Montejo Xiu en 1602. Esta fecha es probablemente errónea. Según Ciudad Real, *Relacion* 2: 470, la cofradía de Mani ya estaba fundada en 1588. No hay ningún otro Francisco de Montejo en la genealogía Xiu, sólo un sobrino, Francisco, que vivió en Yaxacumche, no en Mani (Roys, *Indian Background,* 130, 150, 163). Aunque Landa estaba convencido de que Xiu fue la «causa principal» de la apostasía en su provincia (Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 69-71, Petición de Landa a Quijada, 4 de julio de 1562), éste vivió para oponerse a los juicios por idolatría y a la posible rehabilitación de Landa en la colonia: *Cartas de Indias,* 407-410, D. Francisco de Montejo Xiu *et. al.* a la Corona, 12 de abril de 1567.

11. El mantenimiento del cosmos

La religión sincrética de los mayas coloniales, resultado de la unión de las dos corrientes de culto público, adoptó en su mayor parte la forma externa del catolicismo español. Se incorporaron canciones y danzas prehispánicas al ciclo festivo cristiano y durante toda la época colonial se siguió usando el gran tambor de madera o *tunkul* para llamar a la gente a misa y como acompañamiento en los bailes [1]. Estos y otros elementos indígenas no son más que detalles aislados en el tejido abrumadoramente hispano-cristiano del ceremonial público. Los símbolos y rituales ajenos habían tomado posesión del ámbito sagrado.

La esencia de la religión posterior a la conquista reside en el signifi-

[1] AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770; Visitas pastorales 4 y 5, Informes parroquiales, Hecelchakan (1782) y Chancenote (1784); AGI, México 3168, Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813. Las canciones y danzas «indecentes» a las que el clero en ocasiones se oponía (Ordenanzas de Tomás López, 1552, en Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19; Landa, *Relación,* 128; AGI, México 369, Avisos del Obispo Toral, s.f. (*ca.* 1565); Sánchez de Aguilar, *Informe,* 38; Lizana, *Historia de Yucatán,* 41) no están descritas con detalle, pero supongo que derivaban de las de evocación sexual de la tradición prehispánica que todavía se interpretan hoy día; véase Bricker, *Ritual Humor,* 185-187. Para otras referencias coloniales a cantos y/o danzas rituales, véase Landa, *Relación,* 93-94, 128, 145-148, 156-158; RY 2: 185; 195; Ciudad Real, *Relación* 2: 402-406, 410-412; Sánchez de Aguilar, *Informe,* 72, 149, 172; Cogolludo, Lib. 4, cap. 5; AGI, México 361, Ordenanzas del Gobernador Esquivel, 1666, núm. 7.

cado que los mayas confirieron a estas formas, bien fueran supervivencias paganas, importaciones cristianas o alguna innovación colonial. Este sentido se muestra a menudo inaccesible aun cuando los actores estén vivos y puedan ser observados directamente y acosados con preguntas acerca de la razón de su conducta. Los mayas coloniales dejaron algunos indicios indirectos que nos sugieren que el culto de los santos significó para ellos en esencia el mismo vínculo corporativo que ligaba a sus antepasados con lo sobrenatural, y que el cristianismo militante de los conquistadores amenazó con romper esa misma relación simbiótica entre hombres y dioses que garantizaba la supervivencia de ambas partes y la del universo.

¿Eran las imágenes de los santos veneradas como dioses? No estoy segura de que los mayas coloniales pudieran haber respondido a esta pregunta de modo concluyente, como tampoco pueden los peregrinos que desfilan para besar los pies de Nuestra Señora de Montserrat decir definitivamente si la imagen es la Madre de Cristo o sencillamente la simboliza. Infundir la esencia divina a la sustancia material es obviamente un problema delicado y sutil; la frontera que separa a la idolatría de las formas más «aceptables» de culto es muy tenue y, para muchos protestantes, la doctrina católica romana de la transubstanciación la transgrede. Se considera a los mayas prehispánicos idólatras, pero renovaban periódicamente los ídolos viejos por nuevas imágenes, sin por ello cambiar a los dioses que representaban. Los mayas lacandones todavía hoy día entierran en lugares especiales los incensarios «muertos» que representan a sus deidades, trasladando sus exequias a los nuevos [2], del mismo modo que hacen los hindúes con ciertas imágenes una vez que han prestado su servicio. Todo lo que se puede decir de los mayas coloniales es que las figuras de los santos talladas en madera y policromadas eran tratadas *como si* se trataran del ser sagrado al que representaban. Qué grado de simbolismo se percibía en esta personificación es una cuestión que todavía sigue abierta.

El cuidado y alimentación de los santos

Los santos estaban dotados de atributos muy humanos. No eran indefectiblemente benévolos; como los dioses prehispánicos, eran seres

[2] Tozzer, *Comparative Study*, 88-89, 107, 146-147. Véase también, sobre la fabricación de ídolos, Landa, *Relación*, 111, 159-161 («a lo cual llamaban hacer dioses»); AGI, México 3048, Gobernador a la Corona, 16 de abril de 1585; México 359, Bustamante Andrade a la Corona, 4 de abril de 1587.

caprichosos, moralmente neutrales, cuyo bienestar y buena voluntad requerían una atención cuidadosa a su comodidad física y un trato respetuoso acorde con su alto rango. Sus vestidos y ajuar debían limpiarse y reemplazarse en caso de necesidad; los indígenas pensaban que la Virgen se ofendería si permitían el deterioro de sus vestidos [3].

Las fiestas iban encaminadas tanto a entretener como a honrar a los santos. Después de la misa solemne eran sacados en procesión acompañados por sus «sirvientes» (los oficiales de cofradía y de república) y por la banda de músicos contratada para la ocasión. El homenaje lo rendían los miembros de la comunidad y los invitados, entre quienes podían figurar los santos de los pueblos dependientes, y a continuación se instalaban las imágenes en una enramada o pabellón provisional para que asistieran a las festividades. Los obispos hicieron repetidas objeciones a estos «entretenimientos profanos» —corridas de toros, combates simulados, bailes, representaciones teatrales, convites y fuegos artificiales— en los que las cofradías invertían una parte tan grande de sus ingresos [4]. Los obispos habrían encontrado estos actos indudablemente más lamentables si hubieran sospechado que los mayas asignaban un valor no solamente profano a estos entretenimientos.

La comida desempeñaba un papel primordial en todas las fechas solemnes de los mayas coloniales. Convites comunales acompañaban a todas las fiestas, los velorios y otras prácticas religiosas relacionadas con los difuntos, las ceremonias de *Cha-chaac* para que lloviera, y acontecimientos de apariencia más secular como bodas y cubrir las aguas de una casa. La comensalía, no cabe duda, sirve a fines sociales. Las comidas colectivas establecen las fronteras de un grupo, expresan su identidad colectiva y mantienen la cohesión interna. Las comidas ceremoniales también ayudan a definir divisiones dentro del grupo; la disposición de los asientos, la manera y orden de servir y otros detalles de etiqueta

[3] Uno de los asuntos principales en las quejas dirigidas contra la administración española de las cofradías después de la expropiación: véase AA, Cofradías e imposiciones, Peticiones de Nohcacab (1797), Ticul (1803), Huhi, Sotuta y Cuzama (1810), Telchac (1812) y Chapab (1814), y Oficios y decretos, Yobain, 1806. Véase además Visitas pastorales 4, Tecoh, 1782, Testimonio del cacique *et al.*, Tecoh y Telchaquillo.

[4] Se reflejan estas objeciones y prohibiciones en las revisiones episcopales de las cuentas de las cofradías, recogidas en los libros de cofradía (enumerados en el capítulo 9, nota 29), en los autos de visita que se hacían durante las inspecciones (véase, por ejemplo, AA. *Visitas pastorales* 3 y 4, Ticul y Becal, 1782, prohibiendo las corridas de toros), y, para un análisis general, véase IY, Constituciones sinodales, 1722. El episcopado realizó esfuerzos similares en la España del siglo XVI para reducir los gastos que se hacían en banquetes y otros «desórdenes» durante las fiestas, como recogen Lisón-Tolosana, *Belmonte*, 280-281, y Christian, *Local Religion*, 48, 113-114, 162-166.

pueden expresar las más sutiles variaciones de rango. Los festines mayas cumplían, sin duda, todos estos cometidos.

Las fiestas constituían también una ocasión en que la gente más humilde acostumbrada a una comida sencilla (y no siempre abundante) podía saborear ciertos manjares que ordinariamente no se podía permitir; incluso los principales se alimentaban fundamentalmente de maíz y frijoles. Las aves de corral se criaban esencialmente por los huevos, y la carne se reservaba por lo general para los enfermos. La carne de caza era un raro placer, los cerdos se criaban para venderlos a los «vecinos» y el ganado constituía una forma de inversión de capital y su carne sólo se consumía en situaciones de emergencia, cuando el hambre amenazaba acabar con toda la comunidad. Pero todas las reglas de frugalidad se suspendían en las fiestas. Se servían sabrosos platos de pavo, cerdo y vacuno guisados con una buena cantidad de manteca (que a los mayas les gusta más que la carne) y con costosos condimentos [5]. Corrían el aguardiente y el *balche,* y hasta el más humilde podía disfrutar del inusitado lujo de perder el conocimiento con el estómago lleno.

Los convites de las fiestas no pueden haber tenido demasiada importancia nutritiva en el conjunto de la alimentación maya. Eran demasiado poco frecuentes y la dieta normal de maíz, fríjoles y chile —en cantida-

[5] Las fuentes más detalladas sobre los banquetes y otros aspectos de las fiestas de los santos en la colonia son los libros de cofradía existentes (capítulo 9, nota 29), que registran los gastos anuales en comida especial, condimentos, cera para las velas, incienso, comedias, pólvora para los fuegos artificiales y otros acompañamientos de la fiesta. Sin embargo, muchos de los artículos, tales como las ramadas, las plazas para las corridas y los comestibles básicos eran contribuciones de la gente del pueblo y/o de los cargos de la cofradía y, por tanto, no aparecen en las cuentas. No existen descripciones completas de las fiestas coloniales (incluso el relato que hace Stephens de las fiestas de los pueblos en la década de 1840 en *Incidentes of Travel* 1: 110-114, 122-123, 229-230, 263-264, 2: 65-72, es fragmentario y se refiere principalmente a las actividades de los ladinos). Aun así, podemos componer un cuadro verosímil apoyándonos en diversas fuentes: además de los libros de cofradía, se pueden obtener datos de las descripciones, amonestaciones y proscripciones (parece que en vano por lo general) de las Ordenanzas de Tomás López, 1522 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19), y AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; IY, *Constituciones sinodales,* 1722; de testimonios, informes parroquiales y autos de visita en AA, Visitas pastorales 1 (1755-1764) y 3-6 (1782-1784), y de los informes, testimonios y peticiones relativos a las cofradías en AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, 12-18, y Testimonio de la real provisión, 1782. AA, «Asuntos terminados», «Asuntos pendientes», «Oficios» y «Oficios y decretos», que contienen un buen número de documentos de finales de la colonia relativos a las fiestas (por ejemplo, *Asuntos pendientes* 2, Expdte. sobre procesión de Benditas Animas, 1783). La mayor parte de las referencias a danzas (nota 1) contiene información sobre otros aspectos de la fiesta; para más material de la primera época, véase especialmente «Visita de García de Palacio, 1583»; Cárdenas Valencia, *Relación historial,* 85-86; Cogolludo, Lib. 4, cap. 18, y AGI, México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694.

des suficientemente abundantes— es perfectamente adecuada y bien equilibrada. En cambio, sería engañoso creer que los festines eran únicamente acontecimientos sociales y gustativos. Había algo singular que los situaba por encima de las comidas normales además de su relativa suntuosidad, algo que aún hoy día se puede apreciar en el entusiasmo que despierta en un campesino maya la idea del próximo asado de cerdo en el día del santo patrón y que contrasta con la actitud más indiferente que suscita la comilona que ofrecerá el alcalde con ocasión de un día de fiesta nacional (y, por tanto, sin demasiado sentido para los mayas). Los agasajos son un elemento bastante frecuente en las celebraciones religiosas. A lo que yo me refiero aquí es al significado particular que se concedía a los convites de las fiestas, que, sin ser exclusivo de los mayas, sí los caracteriza bastante, además de no ser perceptible en las festividades religiosas españolas ni entonces ni ahora.

Los festines de los mayas coloniales pueden considerarse como una especie de comunión, una ofrenda alimentaria a las divinidades hecha y compartida por la comunidad a través de sus dirigentes cívico-religiosos. Estas ofrendas constituían la principal fuente de legitimidad del grupo gobernante al igual que lo habían sido en el pasado. El pan y el circo proporcionados por los dirigentes eran de una clase especial —comida y entretenimiento para los santos—. La gente participaba, pero el beneficio más importante que obtenían de todo ello era el vínculo con lo sagrado y el favor divino.

El papel propiciatorio de la comida conservó su importancia en los rituales asociados con la muerte. No sabemos con seguridad qué lugar ocupaban los muertos en relación con los patronos corporativos de la comunidad. Se cree que los ancestros de los linajes gobernantes prehispánicos acabaron siendo deificados como guardianes de todo el estado [6]; los mayas coloniales invocaban a «nuestros mayores», que formaban una colectividad general que conservaba un interés en el bienestar de la comunidad [7], algo que tampoco era extraño, pues su propio bienestar se creía que dependía de las acciones de los vivos. Tanto si los muertos se convertían en deidades corporativas como si sencillamente se unían al cosmos en calidad de espíritus menores, debían de ser tratados de un modo bastante parecido.

[6] J. Eric Thompson, *Maya History and Religion,* 314-319; Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias,* 188-192; Landa, *Relación,* 130-131. La tradición oral parece haber fundido la identidad de antiguos gobernantes con ciertas deidades: RY 1: 78-79, 121-122, 213, 224, 255, 259-271; Lizana, *Historia de Yucatán,* 4-4v.

[7] El cumplimiento de las obligaciones para con «nuestros mayores» se consideraba una de las principales funciones de las cofradías: AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10, Testimonio de los oficiales de república.

Las ánimas de los muertos, como cualquier otro miembro del mundo espiritual, podían ser útiles o perjudiciales dependiendo del trato que recibieran durante el camino hasta su última morada y una vez instaladas allí. Los mayas modernos han conservado la costumbre prehispánica de enterrar comida con los parientes difuntos [8]. En la época colonial seguramente se hizo *lo mismo*, aunque no hubiera nadie que dejara constancia de ello: los maestros cantores y sus ayudantes oficiaban los entierros de todos los miembros de la comunidad, salvo el de indígenas ricos, únicos que podían pagar los derechos que cobraban los curas por un funeral con más realce [9]. No obstante, sí sabemos que cuando alguien moría, se atraía al alma a seguir al cuerpo dejando un rastro de maíz en el recorrido hasta el lugar del entierro, rastro que podía ir desde el rancho hasta el pueblo si era necesario [10]; la familia proporcionaba asimismo comida y bebida para el resto del viaje en una serie de «velorios» comunales organizados en casa del difunto a intervalos específicos de tiempo a partir del entierro.

La fusión del concepto católico de las ánimas que padecen en el Purgatorio y las nociones mayas de la vida futura se revela en la observancia del Día de los Muertos, en que se ruega por todas aquéllas. En esta festividad las cofradías ofrecían una de las misas más solemnes de todo el año en honor de los antepasados de la comunidad y, muy particularmente, de los ancestros de la élite, fundadores de las propias cofradías. La iglesia se llenaba de velas votivas y del humo del incienso, que había reemplazado al copal como esencia nutritiva de los seres sagrados, y en las tumbas se colocaban ofrendas de maíz y de otros alimentos [11]. (Una vez que cesó la práctica de enterrar a los muertos bajo el suelo de la iglesia a principios del siglo XIX, se fue desarrollando la tradición de ir a celebrar una merienda en el cementerio que tanto asombra a los turistas del México moderno.)

Los mayas coloniales no han dejado documentos en los que especifiquen expresamente que los festines comunales fueran ofrendas a los santos, que, al compartir la esencia de la comida, la santificaban para los otros comensales y, a cambio del alimento, aseguraban la continuidad de las cosechas de maíz y de los otros cultivos fundamentales para todos los que participaban en la celebración. El hecho de que tal relación de mutua dependencia, compartida por muchos otros sistemas de creencias en otras partes del mundo, constituyera el núcleo del ritual maya prehispánico no significa necesariamente que se perpetuara bajo formas propias del cristianismo, del mismo modo que tampoco lo hace que se siguiera ofreciendo tortas de maíz, gallinas y *balche* en los mismos términos a los *chaacs* en las ceremonias de la milpa y a otros seres sobrenaturales capaces de conceder o negar el sustento diario [12]. Sin embargo, no existe mejor explicación para la configuración de los rituales que giran en torno a los convites de las fiestas realizados ante la presencia de los santos homenajeados, a los que se ofrecían las primicias, y que consistían, como *pièce de résistance*, en comida de su expresa propiedad —carne de uno o más toros criados en la estancia que poseía el santo y matados en una corrida (sin duda, un sacrificio para propiciar al santo) [13].

[8] Tozzer, *Comparative Study*, 157 (y sobre los lacandones, 47-49). Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 200, y Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo*, 150, mencionan una calabaza en la tumba, pero no dicen si estaba llena de comida. Sobre la costumbre prehispánica de colocar comida junto a los muertos, véase Landa, *Relación*, 130; RY 2: 24.

[9] Considerado como dejación de deberes por ciertos obispos (véase, por ejemplo, IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 3-6, Autos de visita, 1782-1784), pero admitido abiertamente por muchos curas: véase, además de los informes y testimonios que figuran en las visitas pastorales, AA, Estadística 1, Relación jurada que hacen los curas, 1774. Existen indicios de que ni siquiera los maestros cantores asistían a los entierros si no se les pagaba una regalía: AA, Visitas pastorales 1, Valladolid, 1755, y Visitas pastorales 7, Tecoh, 1782.

[10] AA, Visitas pastorales 6, Informe parroquial, Tixcacalcupul, 1784. Sobre los rituales mayas, públicos y privados, relacionados con la muerte durante la época de la colonia, véase también Visitas pastorales 4 y 5, Informes parroquiales, Bolonchenticul (1782) y Tixcacaltuyu (1784), y AA, Oficios y decretos 5, Expedte. sobre entierros de párvulos, 1806; Oficios y decretos 6, José Gregorio del Canto a Obispo, 12 de nov. de 1807, y, para prácticas básicamente sin modificar en la década de 1930, Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 198-202 (p. 201 para el procedimiento del rastro de maíz), y Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo*, 148-150.

[11] Sánchez de Aguilar, *Informe*, 152; AGI, México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694; IY, Constituciones sinodales, 1722. Según Solano y Pérez-Lila, *Los mayas*, 360, el clero de la Guatemala colonial decía que los mayas de las tierras altas iban por la noche a las puertas de la iglesia para hablar con los muertos y durante el día sahumaban las tumbas con copal. Sobre las ofrendas prehispánicas a los muertos, véase Landa, *Relación*, 131; Las Casas, *Apologética historia* 2: 257.

[12] Sobre las ofrendas de comida realizadas a los *chaacs*, ídolos y una gran variedad de seres sobrenaturales durante la época colonial, véase el material sobre las ceremonias milperas y las idolatrías reseñado en el capítulo 10, notas 6, 7, 12, 15 y 16. Sobre la noción de alimentar ídolos y/o a los dioses, véase Landa, *Relación*, 106, 114, 144-145; RY 2: 45; Sánchez de Aguilar, *Informe*, 53, 72, 133-134 (una exposición especialmente explícita del vínculo entre comida para los dioses, convites rituales para los devotos y la compensación de beneficios materiales).

[13] Sobre ofrendas de comida, véase IY, Constituciones sinodales, 1722; AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Chancenote, 1784: «No puede haber menos de superstición, pues usan poner las comidas y bebidas delante del santo». (Pese al disgusto que pudieran provocar, las ofrendas eran toleradas por el clero, e incluso fomentadas según Sánchez de Aguilar, *Informe*, 152, porque recibían parte de ellas como limosnas; son catalogadas abiertamente como parte sustancial de las rentas parroquiales en, por ejemplo, AGI, México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694.) Los libros de cuentas de la cofradía registran «un toro de la Virgen para la fiesta principal» como apunte frecuente,

Los mayas expresaban la cualidad doblemente sagrada de la comida —algo que los poderes divinos dan y reciben— utilizando el término castellano «gracia» como sinónimo del que designaba al vital —y sagrado— maíz [14]. Se podría argumentar que los mayas establecían una distinción entre los santos y los otros espíritus a los que había que propiciar, y que, a diferencia de éstos, los primeros requerían sólo oraciones o actos de devoción, pero así quedarían sin explicación las noticias de ofrendas de comida y que se utilizara precisamente el mismo término —*matan*— para referirse tanto a los festines religiosos de toda la comunidad como a las ofrendas en dinero o especie para sostener el culto divino.

Una versión somera del *matan* prehispánico se conserva entre los lacandones, grupo disidente de mayas yucatecos refugiados que vive en las vecinas tierras bajas de Chiapas. La «comunidad» lacandona ha quedado reducida a la familia patrilineal extensa, y es el cabeza de familia quien realiza las ofrendas a los dioses colocando bocados de comida (e incluso algún cigarro) en la boca de los ídolos familiares antes de comer él; luego distribuye el resto de la comida entre los otros varones y, finalmente, entre las mujeres [15]. No se lleva a cabo este ritual como simple preludio de una comida particular, como tampoco el *matan* yucateco es una mera acción de gracias; él alimenta a los dioses y éstos, en justa reciprocidad, le proporcionarán comida a él y a su familia.

Los mayas yucatecos se definen a sí mismos como cristianos frente a los «infieles» lacandones, con quienes, no obstante, han mantenido contactos regulares desde la época de la conquista. Sin embargo, para los lacandones la diferencia es menor: los mayas de Yucatán, dicen, sencillamente «no tienen los mismos santos» [16].

lo cual además apoya el argumento que sostiene Pohl en «Ritual Continuity and Transformation», vinculando las corridas de toros de las fiestas modernas con el sacrificio prehispánico de venados.

[14] Véase, por ejemplo, AEY, Ayuntamiento 1, núm. 3, Representación de indios de Baca, 12 de julio de 1790. En Roys, *Chumayel,* 107-112, 114 (34-36, 38, en el texto maya), «gracia» es metáfora tanto del maíz como de la divinidad. Sánchez de Aguilar, *Informe,* 72, dice de los mayas que tienen «a Dios verdadero a su humano alimento [es decir, el maíz]».

[15] Tozzer, *Comparative Study,* 105-146, y lámina 21, figura 1.

[16] Tozzer, *Comparative Study,* 37.

La garantía colectiva de la supervivencia

El culto a los santos fue la principal empresa corporativa de los mayas coloniales, aquella a la que consagraron la mayor parte de sus energías colectivas y recursos materiales. La mayor parte de todos los excedentes en bienes y trabajo se destinaban de una u otra forma al cuidado de los santos, sus iglesias y sus sacerdotes. Es difícil calcular las proporciones exactas, especialmente en los inicios de la época colonial, cuando las limosnas eclesiásticas estaban sin regular y se negociaban entre cada fraile y los oficiales de república. Son muchos los datos que demuestran que el modelo de ascetismo franciscano no atañía ni a sus iglesias ni a su propio modo de vida. Los mayas proveían vestiduras de seda, paños de altar, ornamentos de plata y retablos tallados para aquéllas, e impresionantes alojamientos, gran número de criados y una despensa bien surtida para éstos [17]. Los frailes no compartían la sencilla dieta de sus feligreses. Junto a los alimentos básicos: maíz y frijoles, exigían gallinas, pavos, manteca, cochinillos y, durante la Cuaresma y la época de Adviento, pescado e iguanas (consideradas por los mayas como un manjar, y que según las normas diocesanas coloniales servían para guardar vigilia).

Con el tiempo, los acuerdos *ad hoc* entre los frailes y las autoridades mayas acabaron sancionados por la costumbre en cada pueblo. Las cantidades de comida y demás artículos exigidos —por ejemplo, una gallina y media libra de cera por cada uno de los 500 tributarios del pueblo cada día de fiesta mayor— excedían en buena medida lo que los franciscanos podían consumir, aun cuando hubieran sido todos unos tragones de primera y hubieran tenido las iglesias iluminadas con las velas día y noche. Las limosnas se convirtieron en otro tributo: los excedentes de comida y cera, la ropa que no se usaba ni en la liturgia ni en los conventos (y, suponemos, *todas* las enaguas y huipiles) se vendían para financiar otros gastos de la parroquia y del principal convento franciscano, que estaba en Mérida.

Los encomenderos y los oficiales reales se quejaban a la Corona con frecuencia por estas contribuciones sin reglamentar. A raíz de las investigaciones que hicieron (no se logró persuadir a los franciscanos para que mostraran sus libros), llegaron a la conclusión de que en conjunto las limosnas excedían con mucho la suma de las contribuciones civiles que hacían los mayas, y los intentos por regularlas (y, no por casualidad,

[17] Para una relación detallada de las limosnas, véase BN, Archivo franciscano 55, núm. 1142, Testimonio de Fr. Pedro de Burgos, Tekax, sep. de 1636, y sobre las limosnas negociadas, véase capítulo 1, nota 43. Para una lista de limosnas similar en un curato secularizado, véase AGI, México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694.

desviar las rentas municipales a la Real Caja) sólo ocasionaron el aumento del coste total a los indígenas [18]. El hecho de que todas las exacciones eclesiásticas combinadas, incluyendo los derechos especiales por doctrina, bautismo y otros servicios, igualaran o sobrepasaran las tasas recaudadas por el Estado (véase cuadro 1.1) era un asunto político español sobre el que los indígenas no tenían ningún control. Sin embargo, si observamos las rentas públicas que administraban ellos mismos, el predominio de los gastos religiosos sobre los civiles es aún mayor, y no hay razón para pensar que este orden de prioridades fuera impuesto por los españoles.

Debemos distinguir, como hicieron los mayas, entre mantenimiento personal del clero, por el que los mayas no demostraban mayor entusiasmo que cualquier campesino español [19], y el culto a los santos, de los cuales eran sinceramente devotos. Podría argumentarse que las cofradías que mantenían el culto fueron creadas y dirigidas por el clero en su propio provecho. Sin duda, alentar la devoción de los mayas por sus santos les benefició. Aparte de los derechos extras que percibían por misas, sermones, procesiones y otros servicios en las fiestas, cuanto más dinero invertían las cofradías en velas e incienso, adornos para las imágenes y conservación de la iglesia, mucho menos tenía que gastarse el cura de sus propios ingresos para tales fines.

Algunos curas reclamaban a las cofradías compensaciones adicionales, tales como una o dos cabezas de ganado al año para ellos mismos, a modo de diezmo extra sobre la producción de las haciendas de cofradía [20]. Están documentadas extorsiones a mayor escala, pero no parece

[18] Véase capítulo 9, nota 19, sobre el conflicto por las limosnas.

[19] Véase Cogolludo, Lib. 4, cap. 7, que es más sincero que muchos franciscanos al reconocer que los mayas «nos sustentan bien» por obligación, pero que sin tal obligación «raro el [indio] que nos diese un huevo» (sospecha que se confirmó cuando durante un breve periodo, en 1813-1814, rigiendo la constitución de Cádiz, se abolieron las obvenciones, mientras que los mayas continuaron financiando sus fiestas: véase el registro de quejas en las relaciones elaboradas por el clero parroquial, 1814, en AA, Estadística 1 y 2). El testimonio relativo a las objeciones de los indígenas a los gastos de las fiestas (véase, por ejemplo, AA, Real cedulario 5, Reales cédulas a Gobernador, 24 de marzo de 1645 y 16 de mayo de 1665) deja patente que éstos objetaban las limosnas que el clero recaudaba para sí en la ocasión y no los gastos reales que suponían las actividades relacionadas con ellas.

[20] AA, Visitas pastorales 3, Nohcacab, 1783; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 6, Bolonchencauich. Esta práctica estuvo sin duda mucho más extendida —admitida por los mayas como habitual, se denunciaba sólo cuando los límites usuales se excedían—. También los obispos, además de diezmos sobre el ganado, miel y otros productos de las estancias, exigían a las cofradías diversos «derechos»: un impuesto anual del 3 por 100 sobre los ingresos para pagar al intérprete diocesano, una contribución en concepto de «besamanos» durante las visitas episcopales, y un «derecho

haber sido la práctica común [21]. Tal vez los curas preferían evitar protestas que se pudieran formular ante el obispo y desagradables investigaciones en la contabilidad general de la parroquia. Además, se corría el riesgo de acabar con la proverbial gallina de los huevos de oro [22]. Pero por grande que fuera el lucro que obtuviera el clero parroquial de las cofradías (y no debemos exagerar sus ingresos provenientes de los derechos de las fiestas: la mitad de la cuota por una misa cantada era para el maestro cantor y sus ayudantes) [23], éstas fueron en lo esencial

de visita» anual de cuatro pesos en el siglo XVIII, cuando los libros de cuentas pasaron a guardarse e inspeccionarse con bastante regularidad; véase, además de los libros de cofradías en AA, AGI, Escribanía 308-A, núm. 1, pieza 4, Trasuntos de los indios de los 52 pueblos que visitó... el obispo..., 1678.

[21] AA, Libro de cofradía de Hocaba, Autos de visita 1747-1758 (respecto a la malversación por parte del cura de 990 pesos provenientes de las tres cofradías de la parroquia); Visitas pastorales 1, 3 y 6: Usumacinta (1755), Nohcacab (1782), Chunhuhub (1784); Cofradías e imposiciones, Expedte. de la cofradía de Huhi, 1810; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 8, Testimonios en Tunkas, Chemax, Uayma y Kanxoc, y cuad. 12, Representaciones de los capitanes a guerra (todos los informes provenientes del partido de Tizimin culpaban a los curas de las fuertes pérdidas financieras durante la hambruna de 1769-1774, pero parece que se trató más de mala gestión en las ventas de ganado, hechas a crédito y luego no cobradas, que de enriquecimiento propio, como fue el caso del cura de Chunhuhub). En contraste con los curas, los patrones españoles designados por los obispos para administrar las cofradías indígenas en la segunda mitad del siglo XVIII fueron casi uniforme y explícitamente condenados por actividades fraudulentas: AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-7 (partidos de Camino Real Alto, Camino Real Bajo y la Costa), y Gobernador a la Corona, 30 de abril de 1783; Cofradías e imposiciones, Expedtes. sobre cofradías Nohcacab (1797), Cuzama (1810), Telchac (1812), Chapab (1814); Oficios y decretos 5, Exp. cofradía Yobain, 1806; Circulares 1, Carta cordillera del obispo Estévez, 29 de julio de 1819. Para una investigación anterior, véase AA, Libro de cofradía de Seye, Autos de visita, 1762-1764.

[22] Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 73-77, ofrece un preciso relato sobre las cofradías, que, desde una perspectiva liberal, condenó como un «una veta rica» para el clero a expensas de los pobres indígenas. Con todo, también reconoce que éstos administraban las cofradías con devoción apasionada: «Era de ver el afanoso empeño de aquellos infelices en el incremento de las cofradías, trabajando asiduamente en sostenerlas e invirtiendo en ellas sus mezquinísimos ahorros» (p. 74). «Cada cofradía en cada pueblo o república de indios era como la niña de sus ojos que llevaba todas sus afecciones y recibía todos sus cuidados» (p. 77).

[23] IY, Constituciones sinodales, 1722, Arancel diocesano. Publicado por el obispo Juan Gómez de la Parada en 1723, este arancel estuvo vigente con ligeras modificaciones a lo largo de toda la época colonial (véase AA, Aranceles): el derecho medio para una fiesta con misa cantada era de cinco pesos (con un extra de tres pesos si había sermón), de los cuales doce reales iban a parar al cura, cuatro al sacerdote que le asistiera, distribuyéndose los tres pesos restantes entre el maestro cantor, miembros del coro y acólitos. Los diferentes libros de cuentas de las cofradías (AA y AC) revelan algunas variaciones en la cuantía de los derechos y la proporción del reparto dependiendo de los lugares y las épocas, pero la cuestión es que el clero español no fue el único beneficiario de los dispen-

instituciones mayas administradas por ellos mismos para sus propios fines, muchas de las cuales no generaban renta alguna al clero, y otras sólo de vez en cuando. La supervisión clerical de las cofradías era generalmente epidérmica. Los encargados administraban los bienes, tierras y todos los ingresos y gastos. En los casos en que se llevaba una contabilidad formal, el sacerdote se limitaba a copiar las cantidades o a refrendar las partidas presentadas por los mayas. Otros muchos no se preocupaban siquiera de hacerlo ni de si se acumulaban excedentes o pérdidas, a no ser que se vieran obligados a ello por los obispos [24].

Los gastos dependían mucho de la riqueza de cada cofradía, y en los «Libros de cargo y data» existentes oscilan entre 12 y 150 pesos al año en una estancia de tamaño medio [25]. El mayor gasto de dinero se destinaba al ciclo de fiestas anual, especialmente a los «entretenimientos profanos» que los obispos encontraban tan desagradables como inapropiados para la naturaleza espiritual de la ocasión. Los fuegos artificiales dieron cuenta de la mayor parte de la pólvora consumida en la colonia y en ocasiones se los consideró una amenaza para la seguridad, ya que redundaban en escasez de pólvora para usos militares [26]. Muchos de los otros componentes esenciales de la fiesta, tales como cera para la ingente cantidad de velas y la mayor parte de los ingredientes del festín, procedían de las haciendas de cofradía o de contribuciones particulares. No

dios relacionado con las fiestas (sobre los derechos abonados a los maestros cantores por bodas, bautismos y entierros, véase el capítulo 6, nota 57).

[24] Las quejas de los obispos relativas a la «falta de formalidad» están contenidas en los libros de cofradías (AA y AC) y en varios autos de visita de visitas pastorales. Véase también, por ejemplo, AA, Visitas pastorales 2, Seiba, 1778, donde el cura admitía que si bien había aceptado el título de patrón de todas las cofradías de la parroquia, no llevaba las cuentas personalmente. Incluso los libros de cuentas no demasiado formales que datan principalmente de la década de 1730 y conservados en AA y AC, fueron probablemente la excepción. La mayoría de las cofradías activas no eran inspeccionadas durante las visitas pastorales y en algunos casos los mismos curas ignoraban su existencia o sabían de ellas sólo por casualidad: véase, por ejemplo, AA, Visitas pastorales 6, Tihosuco, 1784; Cuentas de fábrica 1, Cuentas de la cofradía de Huhi, 1797-1804; Asuntos pendientes 2, Expedte. cofradía Xcan, 1798.

[25] Las cofradías más pobres dependían principalmente de los colmenares para obtener ingresos (véase, por ejemplo, AA, Libro de cofradía de Tekom). Para una estancia de mediano tamaño véase AA, Libros de cofradía de Seye, Ekmul, Xocchel, Baca. No tenemos datos sobre los ingresos que obtenían las principales haciendas de cofradía, algunas de las cuales llegaron a venderse por 5.000-6.000 pesos (el precio medio de venta era de 1.200 pesos, según las fuentes citadas en el cuadro 12.1) y producían seguramente sustanciosas rentas.

[26] AA, Decretos 2, Bando del Gobernador, 8 de oct. de 1806, prohibiendo los «fuegos artificiales» mientras durara la escasez.

se anotaban en los libros de cuentas y por tanto es imposible calcular el gasto total de cada cofradía o los costes globales de las fiestas.

Las cofradías gastaban en celebraciones todo lo que les permitían sus medios, y en ocasiones incluso más, contrayendo déficit cuando las sequías reducían la producción agrícola y el tamaño de las manadas de ganado. Los excedentes no se acumulaban durante mucho tiempo, sino que se gastaban en ornamentos de seda, orlas, borlas y diversos objetos de plata para la iglesia y los santos. (Yucatán era demasiado pobre para permitirse obtener el oro que engalanaba las iglesias del centro de México.) Estos y otros artículos menos costosos necesarios para dispensar a los santos la atención adecuada debieron de llevarse gran parte de los recursos excedentarios de los mayas. La proporción sería aún mayor si contabilizáramos el salario de los maestros cantores, los subsidios para la multitud de sacristanes y demás sirvientes de iglesia, y la mano de obra y los materiales necesarios para las obras que se llevaban a cabo en cada fiesta, en las haciendas de cofradía (corrales, norias y bebederos) y en las habituales rondas de limpieza y reparación que mantenían las iglesias en condiciones apropiadas para los santos. Ninguno de estos gastos se registraba en los libros de cuentas. Sólo las iglesias representaban ya una enorme inversión. La piedra y los otros materiales que suministraba la comunidad nunca se contabilizaron como costes de construcción y tampoco el grueso de la mano de obra; sólo las herramientas que había que comprar y los salarios pagados a algún que otro maestro cantero o ebanista llamado para realizar alguna talla en los retablos y fachadas. Sin embargo, durante toda la época colonial continuaron realizándose ampliaciones y reconstrucciones [27].

Las enormes iglesias que todavía hoy dominan los pueblos simbolizan la preeminencia de lo sagrado sobre lo secular en la sociedad maya colonial y a su lado las audiencias, o ayuntamientos, sedes del poder civil, parecen insignificantes. Sin duda el clero decidió su gran tamaño y estilo. Los encomenderos del siglo XVI se quejaban del tamaño y la suntuosidad de las iglesias y achacaron parcialmente las fuertes pérdidas de población a la gran demanda de mano de obra de los curas [28]. Sin embargo, y fuera

[27] Sólo disponemos de datos detallados acerca de la mano de obra y los materiales para la construcción y reconstrucción en relación con finales de la época colonial: véase especialmente AA, Cuentas de fábrica 1, Chancenote (1796-1816), San Sebastián (1796-1815), Seye (1811-1812), Ichmul (1799-1818), Seyba (1815-1821), Hopelchen (1804-1816). Relaciones más antiguas y resumidas en AGI, México 369, Obispo a la Corona, 15 de julio de 1599; México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737 y 8 de julio de 1769; BL, Add. Mss. 17569, Informe sobre visitas pastorales, 1755-1757; AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 14 de feb. de 1784 y 1 de mayo de 1788.

[28] RY 2: 30, 69, 74.

lo que fuera lo que los macehuales opinaran de tales exigencias (tampoco podemos suponer un entusiasmo desmedido en la construcción de los templos prehispánicos), sus líderes no parece que hicieran *objeciones* a los ambiciosos programas de construcción de iglesias, ni a las ampliaciones y renovaciones que se llevaron a cabo a finales de la época colonial. Las únicas quejas de que tenemos constancia son las relacionadas con la marcha y la duración de las faenas, cuando los curas intentaban forzar a los indígenas para que redoblaran sus acostumbradas tareas semanales de tequios o a continuar contribuyendo con igual intensidad en las épocas de siembra y cosecha [29]. Al menos, la élite maya llegó a considerar a las iglesias y todo lo que contenían, incluidos los santos, con orgullo y sentido de la propiedad. Esta actitud fue en conjunto provechosa para el clero parroquial, aunque los oficiales de república también vigilaban muy de cerca los bienes y denunciaban a los curas que se atrevían a vender cualquiera de los artículos inventariados en la iglesia.

La mayor parte de los mayas coloniales llevaban una existencia precaria, poco por encima de las necesidades primarias en las épocas de bonanza, y no tenían reserva alguna para los años malos. Sus inversiones de dinero, bienes y trabajo en honor de los santos pueden parecer extravagantes, por no decir completamente insensatas. La cantidad pagada por la compra de una corona de plata para la Virgen se puede evaluar en la mitad del del tributo de un pueblo [30]; el coste de algo tan efímero como las velas o los fuegos artificiales para las fiestas anuales podía equivaler a los salarios individuales de todo el servicio personal. No es que los mayas estuvieran siempre al borde del hambre, pero el agricultor de subsistencia no goza de ninguna seguridad. Si la vida dependía en buena medida de la propiciación de los poderes divinos que controlaban el universo y, específicamente, la suerte de la comunidad, entonces tales gastos suponían una buena inversión. Las fiestas y los ornamentos para

[29] Véase, por ejemplo, AEY, Ayuntamiento 1, núm. 3, Representación de indios de Baca, 12 de julio de 1790, y sobre las objeciones de los residentes en la cabecera a contribuir con mano de obra a la iglesia de una visita, AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas, 1790-1805, Pleito del partido de la Costa (Teya), 1789-1790.

[30] Telas y vestiduras de seda importada eran también uno de los mayores dispendios: en 1722 la cofradía de Pociaxum invirtió 547 pesos en una capa magna, una casulla y paños de altar de «damasco doble de Toledo y guarnecidos de oro» (AC, Libro de cofradía de Pociaxum); la cofradía de Xocchel, mucho más pobre, pagó 69 pesos en 1753 por un dosel de seda. Según Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 214-215, las comunidades del centro de México gastaban tres cuartos o más de sus ingresos totales en la iglesia y las fiestas. Véase también, para la Mixteca Alta en el siglo XVI, Dahlgren de Jordán, «Cambios socio-económicos», 111-119, y Borah y Cook, «A Case History», 425-428; y para Michoacan, véase Torre Villar, «Algunos aspectos de las cofradías», 426-433.

los santos eran los principales pagos a plazos para la compra de la supervivencia.

Aquel que se sienta tentado a murmurar *«caveat emptor»* debe considerar que, en los términos de su sistema de creencias, los mayas salieron ganando. El universo continuaba existiendo en una forma más o menos ordenada y lo mismo sucedía con la comunidad, y el orden social y el del mundo se sustentaban mutuamente. En una época secular, la frase «la familia que reza unida permanece unida» ofrece una prognosis ominosa para el futuro de la familia. Para los mayas coloniales, que todavía no habían perdido el sentido de lo sagrado, rezar, en su sentido más amplio, aún podía ser un poderoso vínculo social.

Por razones que siguen negándosenos, los mayas veían la supervivencia como una empresa colectiva. Los santos de los que dependía la supervivencia eran guardianes de la comunidad, no deidades universales a las que un hombre pudiera dirigirse individualmente. La relación directa y personal con un dios supremo o con sus mediadores sobre la que el cristianismo hace hincapié y que comparte con otras religiones «universales», parece haber seguido siendo tan ajena como el mismo concepto de universalidad. Es probable que cualquier expresión de la religiosidad colectiva esté mejor documentada que las devociones privadas. Pero hay pruebas de que los mayas confiaban poco en esas relaciones privadas en cuanto a la ayuda que les pudieran proporcionar tanto en este mundo como en el siguiente.

El concepto cristiano de salvación personal no consiguió arraigar con fuerza entre los mayas. Según el clero, acudían a confesar una vez al año sólo porque eran obligados, y no parecían captar el trascendental significado del sacramento. Los curas se quejaban de que aunque sus feligreses indígenas creían en una vida después de la muerte, aquélla no contemplaba la posibilidad de una recompensa o castigo eternos por la vida terrenal de la persona [31]. Las almas de los muertos podían correr una suerte venturosa o desgraciada (teniendo en cuenta la vida de fatiga continua de los mayas, las indicaciones que definían el «cielo» como un lugar donde no se trabajaba son perfectamente verosímiles), pero la suerte del individuo dependía de las exequias colectivas que se celebraran después de su muerte y no de los actos de su vida. Los vivos tenían obligación —e interés— de velar para que los espíritus de los muertos

[31] AA, Visitas pastorales, 3 y 6, Informes parroquiales, *Mani* (1782) y Tixcacalcupul (1784). Sobre las concepciones prehispánicas, véase Michael Coe, «Death and the Ancient Maya». Las nociones de pecado, castigo y recompensa atribuidas a los mayas por Landa, *Relación*, 131-132, y Cogolludo, Lib. 4, cap. 7, fueron probablemente proyecciones de la doctrina cristiana.

llegaran con prontitud a su lugar de descanso, ya que los espíritus sin reposo —en el Purgatorio, por así decir— podían causarles desgracias. La familia tenía la responsabilidad inmediata de procurar el bienestar de sus parientes fallecidos, que, pasado algún tiempo, acababan asimilándose a la categoría general de antepasados a los que toda la comunidad, así como la familia, rendía homenaje el Día de los Muertos.

El bienestar de los individuos en este mundo dependía también de la acción colectiva. Los tratos particulares que los mayas pudieran tener con lo sagrado se encauzaban a través de espíritus menores. Los espíritus principales eran deidades corporativas a las cuales sólo podía accederse a través del grupo, y la responsabilidad del individuo era contribuir a las plegarias colectivas de acuerdo con su función particular dentro de la comunidad. La costumbre en los pueblos yucatecos de hacer promesas a los santos y erigirles altares en las casas es reciente. No hay testimonios de tales promesas ni entre los mayas coloniales ni entre los *cruzob* contemporáneos, que, pese a las innovaciones introducidas por la Guerra de Castas, han permanecido en muchos aspectos más cercanos en espíritu y práctica a lo que conocemos de la vida de los mayas coloniales que los más ortodoxos habitantes de pueblos cristianos. Incluso entre estos últimos, las promesas tampoco son tan frecuentes como entre los habitantes de pueblos mayores y, aunque la petición por lo general es de índole personal, como la recuperación de una enfermedad, los medios —rosarios y rezos comunales— no lo son [32].

La evolución de las cofradías coloniales subraya la inconveniencia de la relación privada con lo sagrado desde el punto de vista maya. Las cofradías originales derivaban de la institución que tan destacado papel ha desempeñado en la devoción popular española, especialmente en las ciudades: asociaciones voluntarias consagradas a un santo particular, mantenidas con cuotas anuales que financiaban misas especiales, rosarios y otros actos piadosos, así como funerales y servicios conmemorativos por los hermanos (y hermanas) que morían con sus limosnas anuales pagadas [33]. En teoría, al menos, eran un modelo de pura espiritualidad cristiana, perseguían la redención personal y estaban libres de todos los elementos evidentemente profanos y paganos que la devoción popular había introducido en el Viejo Mundo.

[32] Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 148-151. Véase también Redfield, *Folk Culture of Yucatan*, 244-246, 252-254, sobre la «individualización progresiva de los santos» y las novenas como una manifestación de la influencia urbana y moderna. La única promesa colonial de la que existe noticia es la donación de una vaca al Santo Cristo de Ekmul en 1752 en cumplimiento de un voto por la recuperación del hijo del donante (AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 7, Ekmul). Aunque probablemente no es un caso único, es lógico suponer que si las promesas hubieran sido rasgo sustancial de la devoción maya colonial, encontraríamos más evidencias en los documentos.

[33] Véase capítulo 9, notas 24 y 25; también BL, Add. Mss. 17569, Informe sobre visitas pastorales, 1755-1757, para una relación negativa de cómo las cofradías yucatecas («cofradías sólo de nombre») diferían del modelo ideal del clero español.

La devoción popular sabe cómo infiltrarse con toda su riqueza local con desprecio del purismo teológico y litúrgico. Las cofradías, como muchas otras instituciones hispanas, dieron algunos frutos extraños, pero sanos y fuertes, al ser injertadas en patrones indígenas. Los primeros documentos que tenemos muestran un descenso en el número de miembros que satisfacían las cuotas, pero esto no significó una mengua en la devoción a los santos, sino simplemente un cambio a una forma más idónea de expresarla. Como explicamos en el capítulo 9, los mayas transformaron la cofradía, de un grupo de devotos que perseguían la salvación personal con contribuciones individuales, en una institución pública sostenida por todos y dedicada a la obtención del bienestar de toda la comunidad mediante la propiciación de sus guardianes sagrados. Esta completa y general alteración sugiere que el modelo hispano introducido por los frailes violaba principios teológicos y morales básicos de los mayas. O bien las cofradías originales eran, más que un modelo específicamente español, una expresión de la religiosidad urbana, universalista e individualista a la vez, que las órdenes mendicantes en Europa, así como en América, intentaban fomentar a costa de los modelos peculiares, colectivos, de las sociedades campesinas [34].

Ya hemos discutido la lógica, en términos mayas, de concentrar la mayor parte de sus recursos corporativos en los que llamaríamos ritual religioso. Fuera cual fuera su eficacia trascendental, estos rituales sin duda eran lazos cruciales para el mantenimiento del sistema social. La cuestión de si el hombre inventa un orden cósmico para sustentar el orden social o viceversa atañe a la metafísica. Aquí, la instrumentalidad social de los esfuerzos mayas para mantener el cosmos se expone, sencillamente, más como consecuencia de esta actividad colectiva que como su explicación.

El culto a los santos fue la experiencia común que definió con más precisión las divisiones entre grupos y la función y el estatus de los miembros dentro del grupo. Muy especialmente, definió los límites de

[34] Sobre las cofradías rurales españolas, véase Lisón-Tolosana, *Belmonte*, 279-281, y Freeman, *Neighbors*, 61-63. Christian, *Person and God*, analiza las dos modalidades de España y las poco efectivas tentativas que hicieron los frailes después de la Reforma para dar importancia a la purificación personal y la expiación individual y promover las devociones marianas, hermandades, escapularios, peregrinaciones y otros rasgos que los franciscanos pretendieron introducir en Yucatán.

la comunidad, traduciendo la realidad geográfica de un territorio común en la realidad social de la comunidad. Era la iglesia el emblema material del estatus de la comunidad, marcando su presencia o ausencia la diferencia entre autonomía o dependencia de cualquier núcleo de población, fuera cual fuera su tamaño. En ella se alojaba la colección de guardianes divinos de la comunidad, que podían ser similares en nombre y apariencia a los de los grupos vecinos, pero que no se compartían.

Para los mayas los límites geográficos de la comunidad poseían algo más que significación administrativa. Cuando los obispos intentaban modificar las lindes y trasladar rancherías de una jurisdicción a otra a fin de uniformar el número de feligreses de una parroquia, tanto los residentes de aquéllas como los oficiales de república se resistían. Cabría pensar que tales cambios no deberían de tener ninguna importancia para la población dispersa, desde el momento en que las obligaciones tributarias y las prestaciones de trabajo eran iguales en todos los pueblos. El clero mencionaba como ventaja principal del cambio de lindes propuesto la mayor proximidad a la nueva cabecera, lo que podía ser considerado como un inconveniente para los residentes de las rancherías, pero que difícilmente justifica el vigor de su oposición. Los mayas no concebían la pertenencia a un lugar en razón de la distancia física, y por supuesto tampoco según el criterio de los obispos de equilibrar los ingresos de las parroquias. La gente pertenecía al pueblo donde se honraban sus santos locales, donde estaba acostumbrada a asistir a misas y fiestas y donde enterraba a sus muertos (a veces se continuó enterrando muertos en un lugar en contra de las órdenes de los obispos), aun cuando estuviera el doble de lejos que otro centro ceremonial [35].

Lo que daba vida a la comunidad como organismo social era el empeño común de mantener su relación con los santos. Éstos no otorgaban sus favores gratuitamente. Se podía participar de ellos únicamente si se había contribuido al esfuerzo colectivo por obtenerlos. De este modo el culto a los santos era algo más que un mero emblema de la identidad del grupo. La participación activa en el empeño común confería una realidad subjetiva a las fronteras territoriales que separaban un grupo de otro; además, distinguía a los mayas de los vecinos que pudieran compartir el mismo territorio. Aun cuando se pensaba que los vecinos residentes compartirían ocasionalmente los beneficios, no se esperaba que contribuyeran al cuidado de los santos —y, de hecho, pocas veces lo hicieron—. Este era responsabilidad exclusiva de las cofradías exclusivamente mayas. Las ocasionales contribuciones voluntarias por parte de vecinos, incluso los servicios contratados del párroco, no hacían a los vecinos menos ajenos respecto a la empresa maya de lo que los mismos mayas lo eran respecto a los cultos vecinos de Nuestra Señora de Hool y Nuestra Señora de Izamal.

La naturaleza recíproca de las relaciones con los santos ayuda a explicar las limitaciones territoriales de su radio de acción. Estaban vinculados a un lugar no porque estuvieran asociados con un terreno particular o un rasgo del paisaje, como los espíritus menores, sino porque los devotos estaban organizados territorialmente, antes que por linaje, ocupación o cualquier otro principio. Los santos se trasladaban cuando lo hacía toda la comunidad, como sucedió durante las congregaciones, cuando pueblos reasentados, pero ya evangelizados, llevaron consigo a sus santos y los instalaron en la nueva iglesia [36].

La familia o los individuos que emigraban por cuenta propia simplemente cambiaban sus santos al afiliarse a otra comunidad. Las fiestas no atraían de ordinario a antiguos miembros de la comunidad y tampoco los frailes tuvieron éxito en sus tentativas de extender el culto de ciertas imágenes a las que consideraban especialmente eficaces más allá de su propio territorio, aunque hicieron lo posible por alentar la venta de escapularios en la región y las peregrinaciones a la Virgen de Motul y a otros santos, además de a Nuestra Señora de Izamal [37]. La jurisdicción de los santos era tan limitada como los horizontes de sus devotos, y por

---

[35] La mayoría de AA, Arreglos parroquiales 1, tiene que ver con reajustes de los límites parroquiales, 1784-1816, y otros muchos casos están diseminados en las secciones «Asuntos terminados» y «Asuntos pendientes». Para expresiones especialmente intensas de identificación comunitaria basada en vínculos ancestrales, véase Arreglos parroquiales 1, Expedte. sobre que los indios de Xuxcab (Kanxoc contra Chemax), 1784, y Expedte. sobre hacienda Bacal (Tecoh contra Abala), 1788; Asuntos terminados 9, Expedte. sobre el rancho Cumpich (Hecelchakan contra Dzitbalche), 1804, y Asuntos terminados 10, Expedte. sobre Santa María Oxnuchbac (Espita contra Calotmul), 1810.

[36] Esto explica el origen de lo que de otra manera podría parecer una proliferación de santos patronos en algunos pueblos (véase, por ejemplo, Stephens, *Incidents of Travel* 1: 228). Un pueblo podía tener el número de imágenes que quisiera, e incluso de presuntas cofradías dedicadas a ellas (lo que en realidad sólo significaba fondos separados), pero solamente un santo titular, una advocación mariana y un grupo de cargos de cofradía, a menos que estuviera formado de dos asentamientos independientes en origen que conservaran cabildos autónomos: véase, por ejemplo, sobre Nohcacab (a la que se refiere Stephens), Cogolludo, Lib. 4, cap. 20; AA, Visitas pastorales 3, Nohcacab, 1782, Testimonio de caciques y patrones.

[37] AGI, México 3066, Testimonios de la real provisión, 1782, Informe sobre Motul. En cuanto a los muy exagerados testimonios clericales respecto a la devoción indígena por Izamal generalizada en toda la península, véase capítulo 10, nota 45. El culto de Ntra. Sra. de Izamal, en cambio, sí se extendió por toda el área circundante, y los pueblos de Tunkas, Sitilpech y Teya, como entidades corporadas, donaron tierras a la Virgen de Izamal para las haciendas de cofradía: AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 7, Testimonio del cacique y cacique reformado de Izamal.

las mismas razones. La ausencia de lazos supracomunales llevaba aparejado que los miembros de un grupo no pudieran realizar una inversión cooperativamente organizada en apoyo de otro tutor, y sin tales inversiones no podían esperar recompensas. En teoría, un individuo podía cruzar un linde para hacer una contribución particular por una rogativa personal, pero, como se ha explicado, los mayas coloniales no tenían demasiada confianza en las transacciones de esta índole, ni siquiera tratándose de sus propios patronos. El extendido culto a la Virgen de Mamental (Chicbul) en el suroeste de Campeche y áreas vecinas de Tabasco fue excepcional, como lo fueron los habitantes de la región. Estos descendientes de los ricos comerciantes «putun» prehispánicos parecen haber desafiado la norma general yucateca de fragmentación total y mantuvieron una red, tanto comercial como devocional, intrarregional [38].

Los santos y las fiestas proporcionaron el único vínculo formal entre comunidades que se dio en Yucatán desde el sistema prehispánico de alianzas y señoríos. Las visitas a las fiestas de los pueblos vecinos eran frecuentes, especialmente dentro de la misma parroquia; no obstante, no desdibujaban los límites de la comunidad. Los invitados asistían en calidad de embajadores y, en ocasiones, lo hacían acompañados de sus propios santos patronos. Correspondían devolviendo la invitación para sus propias fiestas, pero nunca se participaba en el cuidado de los santos ajenos.

La relación simbiótica entre santos patronos y comunidades no pudo impedir la dispersión o la emigración permanente, pero pudo ayudar a neutralizar sus efectos atrayendo a forasteros y residentes de rancherías dispersas a la órbita de esta actividad cooperativa. Las fiestas eran la única ocasión en que se reunía sin falta toda la población, donde se proporcionaba la oportunidad para que la gente se sintiera miembro de una comunidad y reforzara los lazos sociales más allá del ámbito familiar. En teoría, todos se congregaban en la misa semanal obligatoria, pero los residentes en rancherías remotas se alternaban para asistir a ella, enviando a la mitad de la población una semana y a la otra mitad la siguiente. Los niños, los viejos y cualquiera que tuviera alguna excusa mínimamente verosímil para no tener que hacer el viaje, se quedaban en casa. Casamientos, bautizos y funerales y actos para venerar a los mayores enterrados en la iglesia también reunían a las familias dispersas, pero como núcleos familiares, salvo en el ritual comunal por los muertos que constituía el Día de los Muertos. Esta y otras fiestas concentraban a toda

[38] AA, Libro de cofradía, Ntra. Sra. de Mamentel (Chicbul), 1758-1810. Véase capítulo 5 sobre el comercio de imágenes de cera y escapularios a cambio de dinero y cacao que llevaban a cabo las cofradías.

la población y proporcionaban la ocasión de visitar a amigos y parientes o acampar alrededor de la plaza mientras duraban los festejos.

Nadie se perdía las fiestas de su pueblo por muy lejos que estuviera de su casa. Los hombres podían estar ausentes durante meses por estar ocupados en lugares remotos con la recolección de cera, pero si alguno faltaba a una fiesta mayor, se daba por sentado que estaría herido o gravemente enfermo, quizá muerto, o que se había fugado a las zonas no sometidas. Los temporeros mayas son capaces de hacer aún hoy día cualquier esfuerzo con tal de asistir a sus fiestas, sin reparar en el coste que ello suponga. Recuerdo el terrible dilema al que se enfrentó un trabajador en una excavación: la disyuntiva era marcharse para poder asistir a la semana de celebraciones o quedarse y obtener más dinero para la fiesta del año siguiente, de la que iba a ser uno de los patrones. Se quedó, tanto por su gran lealtad hacia el director del proyecto como por los jornales extras, pero el precio fue una larga jaqueca.

Los mayas dejaban y dejan sus ranchos y migraciones temporales por el espectáculo mismo: las ruedas de fuegos artificiales que destrozan los tímpanos y las corridas de toros, reales o ficticias (cuando no se puede comprar la res); la música que acompaña sin descanso a todas las festividades (los músicos eran y siguen siendo bien remunerados en relación con la media local [39], pero sudan lo que ganan); la comida y la bebida, las procesiones y las ceremonias solemnes con serpentinas de colores, montones de flores y velas y los santos engalanados. Las fiestas son un tiempo de abundancia y espectáculo en la estrecha y gris monotonía de la existencia, y aunque concebidas para entretener a los santos, no pueden menos que agradar a los hombres. Pero los mayas no acudían, ni acuden, únicamente para divertirse. Estos efímeros placeres revelan el provecho que todos compartían, ya que su adquisición había sido conjunta. Hasta los más miserables macehuales habían realizado durante todo el año su pequeña aportación, bien en la preparación de la fiesta, reparando la iglesia o en otros proyectos de la cofradía, o bien mediante las tareas e impuestos que sustentaban todo el aparato de gobierno de la comunidad, que a su vez organizaba el culto a los santos.

La dispersión debilitaba los lazos sociales de la comunidad. La dis-

[39] A finales de la época colonial los derechos usuales en los pueblos eran de un peso por misa, dos pesos por conducción de santo, un peso por novena y dos pesos por entierro, incluyendo un complemento de violines, chirimías, trompetas y tambores. Izamal, como centro de culto, fue un mercado particularmente activo, y el «guardián» del convento fue acusado de mantener un lucrativo monopolio por alquilar la «orquesta de la Virgen» también para los fandangos privados y apropiarse parte de los derechos: AA, Obras pías, Expedte. sobre rentas de Ntra. Sra. de Izamal, 1813.

tancia física en sí no los rompía. Esto sucedía sólo cuando un asentamiento satélite adquiría el estatus de independencia con su propia iglesia y santos y, de este modo, cambiaba de lealtades. A fines de la época colonial las haciendas pretendieron adquirir autonomía *de facto*, establecer mayor control sobre sus trabajadores permanentes y apartarlos de la adhesión al pueblo y de la autoridad rival de los curas y los oficiales de república. Únicamente lo lograron haciendas grandes, como Chencoyi o Uayalceh, que pudieron ofrecer iglesias propias, con santos patronos y fiestas anuales propios [40].

El orden del mundo y el orden social

El culto a los santos fue el principal vínculo horizontal entre macehual y macehual, y contribuyó a superar la distancia física que separaba a las distintas partes de una comunidad. Además, fue también el nexo vertical sustancial entre macehuales y principales, favoreciendo la reducción de las divisiones inherentes al rango y la desigualdad de los privilegios.

El acceso directo a las divinidades corporativas había estado tradicionalmente reservado a la nobleza maya de forma exclusiva. Los gobernantes del período Clásico tenían casi el carácter de deidades, proclamaban su descendencia directa de ellas para alcanzar la apoteosis con la muerte y, durante sus vidas, representaban lo sagrado en la sociedad [41]. Aunque el emperador de los mexicas sigue sin lugar a dudas este mismo modelo, no sabemos si persistió durante el Postclásico en Yucatán un concepto riguroso de la divinidad de los soberanos. No obstante, puede apreciarse un sólido vínculo entre deidades y gobernantes en los rituales que han quedado recogidos. La concepción maya del pasado como algo tan irrevocablemente perdido como infinitamente repetible puede ayudar a elucidar este vínculo, así como cierto aspecto, ya analizado, de la relación entre linaje y legitimidad.

La autoridad hereditaria y el énfasis en la antigüedad de la genealogía dinástica pueden verse como pragmatismos perspicaces en términos cósmicos, además de su utilidad para asegurar una ordenada transferencia de poder. La gente ve a menudo en el pasado la garantía del futuro.

[40] Para conflictos entre el clero parroquial y los hacendados sobre este asunto, véase, por ejemplo, Arreglos parroquiales 1, Expedte. sobre erección de ayuda de parroquia de Chencoyi, 1792; Oficios 5, Representación de D. Joaquín Campos, 26 de abril de 1806; Oficios y decretos 7, Expedte. sobre ayudas de parroquia, Abala, 1811.

[41] Véase capítulo 4, nota 81, sobre la cuestión de la soberanía divina.

Para un gobernante, una larga genealogía —es decir, una buena trayectoria ancestral en los campos administrativo y militar— puede infundir cierta confianza en relación con su actuación futura. Pero, además, un vínculo genealógico con el pasado crea un vínculo metafísico con los poderes divinos que una vez crearon y continúan sustentando el cosmos, que, de este modo, contribuye a garantizar el éxito del papel crucial que el gobernante desempeña como mediador. Cuanto más remoto es el pasado, más cerca está del «comienzo de las cosas», antes de que los mundos de los dioses y de los hombres se separaran [42]. Se proclamaran todavía o no los gobernantes del Postclásico descendientes de los dioses, lo que sí podían esgrimir gracias a sus lazos ancestrales era una mayor proximidad con ellos y, por tanto, una mayor eficacia en los rituales destinados a hacer rodar el cosmos en interminables ciclos de renovación. Esto significa, traducido a los términos menos abstractos y más prácticos que servían de referencia a los campesinos mayas, que el gobernante podía asegurar la reaparición del sol cada amanecer después de su paso por el mundo de las tinieblas y (normalmente) la renovación estacional de las lluvias necesarias para el maíz vivificador. Estos y otros beneficios tangibles que los señores continuaban ofreciendo como intermediarios entre lo sagrado y el cuerpo político, proporcionarían una base tan firme como cualquier otra para poder establecer un orden social estratificado.

¿Cómo podía mantenerse este orden social, una vez que un régimen extraño había tomado posesión de lo sagrado, por lo menos en el terreno público? Fusionando las antiguas deidades corporativas con los santos cristianos, los mayas pudieron redefinir las nociones cristianas en sus propios términos. Pero de este modo la élite quedaría aún sin una función ritual de importancia que justificara su existencia. La introducción del cristianismo supuso, ciertamente, un obstáculo para los dirigentes mayas coloniales, pero no un impedimento insuperable. La mayización del cristianismo fue más allá de la esfera de creencias para englobar también a la administración eclesiástica y al ritual sagrado.

La nobleza maya nunca llegó a recuperar completamente su ascendiente religioso en el culto neo-cristiano. La jerarquía de la Iglesia colonial no tenía un lugar ni para ellos ni para otros indígenas. Su estatus de perpetuos neófitos llevó aparejado que sus errores y aberraciones doctrinales fueran tratados con mayor indulgencia, estando sujetos a la autoridad de los obispos, más benigna que la de la Inquisición (las dis-

[42] La relación entre mito e historia en los ancestros de los linajes gobernantes seguirá siendo un enigma, pero para algunos análisis reveladores, véase Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, Nicholson, «Ehecatl Quetzalcoatl»; y Kubler, «Mythological Ancestries».

tinciones de castas no siempre fueron perjudiciales para los indígenas coloniales). También supuso su exclusión del sacerdocio, que casi monopolizaron españoles criollos y peninsulares durante toda la época colonial y después. Una pequeña cantidad de mestizos e incluso algunos con algo de sangre negra llegaron a infiltrarse en las filas del clero (a pesar de las protestas de la élite criolla), pero ningún indígena lo logró [43].

De hecho, el cristianismo marginó a la nobleza maya en el ámbito religioso sólo en un sentido formal. En teoría, el único mediador entre los mayas y lo sobrenatural era el clero español. Eran los únicos oficiales en la Iglesia militante, donde el obispo era un distante comandante en jefe, que muy ocasionalmente aparecía para pasar revista a las tropas, y los mayas, cualquiera que fuera su estatus, eran los soldados rasos. Con todo, el número de capitanes era escaso y, como todo el mundo sabe, son los sargentos los que realmente hacen funcionar las cosas: en la Iglesia colonial de Yucatán, estos sargentos fueron todos mayas.

El sargento mayor de cada iglesia de la administración parroquial fue el maestro cantor de cada iglesia. Desde el comienzo de la evangelización, los franciscanos se habían visto obligados a contar con auxiliares indígenas que les ayudaran a predicar el evangelio y a supervisar los asuntos materiales y espirituales de las nuevas parroquias. En cada convento establecieron un pequeño internado donde formaban a jóvenes de las familias nobles, enseñándoles doctrina y liturgia cristianas, a leer y escribir, así como también música. Una vez instruidos, estos jóvenes acompañaban a los frailes en calidad de intérpretes personales «naguatlatos» o salían solos como catequistas. Las escuelas acabaron abandonándose, pero sirvieron para crear un cuadro de auxiliares mayas que se autoperpetuaría y que estaba encabezado por los maestros cantores, que adiestraban a sus propios sucesores [44]. Fray Diego de Landa resume la confianza de los frailes en los maestros y otros principales, «de quien pende todo... por hacerse como se ha hecho confianza de ellos, haciéndolos casi compañeros de los religiosos en la predicación e instrucción de los naturales en las cosas de nuestra santa fe» [45]. Los maestros, de hecho, estaban siempre subordinados a los frailes y curas; sin embargo,

[43] BN, Archivo franciscano 55, núm. 1141, Definitorio franciscano a Comisario general, 25 de junio de 1675, lamentándose de que el obispo había ordenado a gente de «infame calidad... mestizos y mulatos». Para pruebas de la exclusión de los indígenas, véase capítulo 3, nota 56.

[44] Sobre los primeros colegios franciscanos, véase capítulo 3, nota 40, y sobre las responsabilidades asignadas a los naguatlatos/maestros cantores, véase AGI, México 369, Avisos... Obispo Toral, s.f. (*ca.* 1565).

[45] Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 190-191, Auto de Diego de Landa, 9 de junio de 1562.

la escasez de sacerdotes ordenados hizo que se les concedieran amplios poderes y una gran independencia, ejerciendo, en realidad, como curas delegados.

El alcance de las funciones y la responsabilidad que los maestros cantores llegaron a asumir dentro de la Iglesia y de la sociedad maya no se ve recogido cabalmente por el término sinónimo «maestro de coro». Los maestros cantores eran los secretarios de las parroquias; tomaban nota de los nacimientos, matrimonios y defunciones para que se apuntaran posteriormente en los registros o, a menudo, lo hacían ellos mismos [46]. Supervisaban las clases de doctrina, seleccionaban e instruían a los jóvenes que iban a recibir una educación especial en música vocal e instrumental, en liturgia y en lectura y escritura, y de este modo controlaban a los que podían llegar a ser funcionarios de la Iglesia, escribanos y sus propios sucesores en el cargo [47]. Preparaban y examinaban a quienes iban a recibir los sacramentos del bautismo para adultos (en los primeros tiempos), confesión y comunión, confirmación, matrimonio. Realizaban las *informaciones matrimoniales* de los futuros cónyuges para evitar la bigamia y las uniones entre consanguíneos que la Iglesia prohibía. Se responsabilizaban de todo lo relativo a música, vestiduras y vasos sagrados; cuando no estaba presente el sacerdote organizaban la liturgia y dirigían el rezo diario del rosario en las iglesias, y llevaban a cabo una liturgia dominical y festiva modificada cuando estaba ausente el cura. Enterraban a los muertos y bautizaban a los recién nacidos cuando el cura no podía o no le daba la gana ocuparse de ello [48]. En

[46] La escritura maya colonial se distingue con facilidad de la española en los documentos. Véanse además las anotaciones de los primeros registros bautismales de las doctrinas franciscanas *ca.* 1560-*ca.* 1600, todas en maya (en una época en que pocos frailes conocían la lengua), en AGI, Escribanía 308-A, núm. 1, pieza 9, Testimonio sobre los libros de doctrina de Kikil, Habcanul, Hunucma y Uman, 1647. Se supone que los indígenas debían también llevar las cuentas de las limosnas y firmar los recibos, al menos en las doctrinas franciscanas: AGI, México 1037, Testimonio de autos... doctrinas, 1711, Decreto provincial y definidores, 6 de mayo de 1657.

[47] RY 1: 117, 267, 2: 97, 133, 170-171; AGI, Indiferente 1373, Representación del obispo Montalvo, s.f. (1580-1590); Ciudad Real, *Relación* 2: 423, 472; AGI, México 359, Provincial y Definidores franciscanos a la Corona, 22 de enero de 1629; Cogolludo, Lib. 4, cap. 18. Según AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, todo el personal de las iglesias de la provincia era indígena, exceptuando la catedral, donde hubo un maestro de coro español en 1719.

[48] Para información sobre las múltiples responsabilidades que recaían en los maestros cantores, véase AA, Real cedulario 5, Actas del Definitorio provincial franciscano, mayo de 1657; IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los curas de indios; AGI, México 3168, Obispo a la Corona, 28 de julio de 1737, y la sección de Visitas pastorales en AA, 1755-1809. Los obispos se escandalizaban en ocasiones al comprobar hasta qué punto los maestros estaban sólos para hacerse cargo del ritual («auxiliar moribundos»,

resumen, lo hacían todo salvo impartir los sacramentos reservados a los presbíteros ordenados (confesión, eucaristía y extremaunción) o los obispos consagrados (confirmación). De este modo, la faz que el cristianismo presentaba en el contacto diario con los fieles era maya.

El incremento del clero parroquial a lo largo de la época colonial, en teoría, habría cortado las alas a los *maestros cantores*. Dependiendo de la distancia que las separara de la cabecera, las visitas podían contar con ver al sacerdote cada pocas semanas. Ciertamente, aquellos tiempos en que las áreas remotas podían pasarse hasta seis meses a su aire habían pasado. Pero la primera oleada de celo misionero también se había consumido y el aumento numérico se vio contrarrestado por el aumento de la indolencia.

Parte del posterior clero parroquial, especialmente los franciscanos, continuaron siendo celosos pastores y, no satisfechos con su papel principal en la liturgia, se tomaron un interés en los asuntos parroquiales que debió parecer a los mayas irritantemente vivo. Pero fueron casos excepcionales. Los detallados documentos diocesanos de finales de la época colonial, aun considerando exageradas las censuras generales de los obispos sobre la negligencia del clero local, conducen a la ineludible conclusión de que la gran mayoría del clero secular había llegado a ver las parroquias indígenas como una sinecura lucrativa pero fastidiosa, que se dejaba en manos de los maestros cantores aun cuando el sacerdote, teóricamente, residiera en la parroquia [49].

El clero podía estar seguro de que, aunque la comprensión de la doctrina cristiana pudiera ser escasa entre los indígenas, su devoción hacia los santos era inquebrantable. El culto a los santos permitió que el resto de la élite maya, además del maestro cantor con su gran plantilla de ayudantes, participara en la dirección de los asuntos religiosos de la comunidad, volviendo a crear para sí un papel preponderante en la propiciación de las deidades corporativas bajo los auspicios de la Iglesia cristiana. La estructura de la organización eclesiástica indígena puede apreciarse en la figura 11.1.

La responsabilidad del culto se confirió *formalmente* al patrón, priostes y mayordomos de las cofradías, aunque la línea divisoria entre autoridad civil y religiosa dentro de una comunidad distó mucho de ser clara,

enterramientos, bautizos, rosarios), además de la doctrina, finanzas y registros parroquiales, lo mismo en las cabeceras que en otros pueblos donde se suponía que había clero residente; AA, Visitas pastorales 1, Valladolid y Bolonchenticul, 1755; AGI, México 3053, Causa de la remoción del cura de Becal, 1767.

[49] Véase capítulo 3, nota 36, y en general los documentos relativos a las visitas episcopales en los últimos tiempos de la colonia en AA, *Visitas pastorales* 1-9, 1755-1803.

FIGURA 11.1.—Organización religiosa de la comunidad

Cura o doctrinero
Maestro cantor
Batab y cabildo
Liturgia
Organista
Músicos
Cantores
Acólitos
Fábrica de la iglesia
Sacristán mayor
Sacristanes
Campaneros
Perreros
Doctrina
Fiscales de doctrina
Matrimonios
Patrón de matrimonios
Fiscales de matrimonios
Entierros
Patrón de enfermos ★
Patrón de entierros
Fiscales id.
Patrón de cofradía
Priostes
Mayordomos
Fiestas
Custodia de iglesias y santos
Informaciones matrimoniales
Exequias para los antepasados

★ Incluye la atención a moribundos (extremaunción).
→ Autoridad que designa.
→ Autoridad administrativa.
→ Participación.

respondiendo la existencia de una estructura independiente en las cofradías a criterios de organización administrativa españoles más que mayas. Cualquier oficial de república, no importa si estaba sirviendo en el cabildo o en la cofradía, conocía con precisión la historia y la gestión de la cofradía local. Todos sabían quién había donado las tierras, cuántas cabezas de ganado se habían contado en la última hierra y qué celebraciones y actividades concretas sustentaba la cofradía [50].

Fuera cual fuera la vigilancia que el clero parroquial dedicara a las finanzas de la cofradía (y ya he sugerido que en el mejor de los casos fue irregular), las autoridades mayas se consideraban ellas, mucho más que el clero católico, los verdaderos guardianes de los santos y de todas sus pertenencias. Al clero no se le podía confiar tal responsabilidad. Los curas iban y venían, no tenían el mismo interés por la comunidad que tenía la élite. Aun si se quedaran permanentemente, siempre seguían siendo forasteros y nunca llegaban a integrarse en la sociedad maya ni a compartir su sistema de valores y, por tanto, eran incapaces de comprender la verdadera importancia que tenían los santos dentro del orden cósmico.

La custodia de los santos era demasiado crucial para la supervivencia de la comunidad como para dejarla en manos de los *dzules*. También era demasiado crucial para el mantenimiento de la élite dentro de la sociedad. La reciprocidad que subyace al orden social maya era tripartita. La élite recibía respeto, obediencia y apoyo material de los macehuales, tanto en lo relativo a sus propias personas como a los gastos públicos de la comunidad. En justa reciprocidad, aquélla debía procurar el bienestar de la comunidad propiciando la buena voluntad de los santos y éstos, por su parte, con su corriente de bendiciones completaban el intercambio a tres bandas.

Si el límite entre funciones civiles y religiosas en el sistema político era borroso, la distinción en rangos no lo era. Sólo los miembros de la élite eran sirvientes de los santos, responsables de sus personas y bienes [51]. He mencionado que todos los oficiales de república estaban bien informados de la historia y administración de las cofradías. Los macehuales, tuvieran o no interés en conocer los nombres de los fundadores o el precio del nuevo manto de la Virgen, no podían acceder a esta

[50] Véase AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuads. 5-10.

[51] La estrecha correlación entre el rango de noble y el mando en el estrato superior de cargos, tanto en las repúblicas como en las cofradías, se ha analizado en el capítulo 8 (véase especialmente la nota 22 para las fuentes utilizadas en el análisis de los roles y estatus sociopolíticos).

información que los principales guardaban celosamente en los libros de la cofradía o en los relatos orales que se transmitían.

Los principales eran sirvientes de los santos en un sentido más literal. Incluso las tareas domésticas de atención a las imágenes eran demasiado sagradas y prestigiosas como para ser asignadas a los macehuales. Equipos de mayordomos se turnaban semanalmente en el servicio doméstico a los santos, teniendo el privilegio de vestir las imágenes, mantener sus prendas y accesorios limpios y en buen estado, y cuidar de los altares, especialmente de las velas, mientras que los sacristanes, de menor rango, estaban a cargo de la limpieza general y el cuidado del resto de la iglesia [52].

La manutención material de los santos era la exclusiva prerrogativa y responsabilidad de la élite. Esto no significa que los ornamentos y los fuegos artificiales de las fiestas salieran de sus propios bolsillos. Se realizaban algunas donaciones personales y la mayor parte de las propiedades de las cofradías se constituyeron a partir de dotaciones de tierra, ganado y colmenas de los *batabes* o de otros miembros de la nobleza. En realidad, la mayor parte de los gastos del culto se pagaban de los recursos públicos de la comunidad. Los macehuales estaban obligados a contribuir con mano de obra y materiales para las enramadas, recintos y tribunas, y también con gran parte de la comida para los convites, ya fuera mediante su trabajo en las milpas de la cofradía o con cuotas individuales [53]. La élite movilizaba y canalizaba toda la riqueza excedentaria de la comunidad y gracias a ello se representaba a sí misma como la fuente de todos los bienes materiales que ofrecía en nombre de ella. La idea de que el Estado es el patrimonio personal del gobernante y que los beneficios públicos financiados con los tributos son de algún modo su propio obsequio personal estaba sin duda tan arraigada en la concepción política maya como en la española [54]. En todo México sigue viva,

[52] Priostes y mayordomos no se contaban entre los «sirvientes de iglesia» permanentes (véase, por ejemplo, AA, Real cedulario 5, Actas del Definitorio provincial franciscano, mayo de 1657), sino que eran elegidos anualmente por el cabildo o por los cargos de la cofradía (véase capítulo 8, nota 27). Sus obligaciones incluían el cuidado de las imágenes, de sus alhajas y velas, y también supervisar las tierras y demás propiedades de la cofradía; los patrones tenían la responsabilidad absoluta de las propiedades, el culto y especialmente las fiestas, y eran teóricamente los que debían hacerse cargo de cualquier déficit: IY, Constituciones sinodales, 1722, Instrucciones a los patrones...; y AA, Visitas pastorales 3-4, Informes parroquiales, Saclum, Hecelchakan y Bolonchenticul, 1782.

[53] IY, Constituciones sinodales, 1722 (entre los muchos «abusos» en la organización de las fiestas que el obispo trató en vano de atajar). Véase también AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Chancenote, 1784.

[54] Véase Barrera Vázquez y Rendón, *El libro de los libros*, 193, con las profecías diarias del «Chilam Balam de Maní»: los pronósticos favorables para el signo del día *Eb*

como atestiguan las innumerables placas que exhiben desde puentes hasta fuentes públicas y que rezan que el presidente de la república «da» este beneficio específico «al pueblo» del estado o distrito en cuestión. Los macehuales de la colonia no han dejado ningún testimonio de lo que pensaban sobre el asunto. En la medida en que *siguieron* siendo miembros más o menos dóciles del orden social, debemos suponer que hasta cierto punto compartían la interpretación que hacían sus dirigentes de estas tareas.

Negar —calificándolo de afirmación fantasiosa o trivial— el papel vital que desempeñaba la élite como canalizadora del intercambio entre los santos y la comunidad es imposible, a no ser que pensemos que el ritual público era una farsa compleja y costosa en la que tomaba parte toda la población únicamente por entretenerse. La conducta social tiene siempre un *significado* social; los rituales públicos satisfacen los sentidos, pero además expresan los valores comunes del grupo y cómo éste se organiza.

Como texto social, los rituales públicos de los mayas, que giraban casi exclusivamente en torno al homenaje a los santos, son una obra incompleta, pero podemos reunir suficientes fragmentos como para desvelar la gramática elemental de las relaciones sociales [55]. Las fiestas anuales eran los rituales más concurridos y ambiciosos que los mayas llevaban a cabo —la cumbre del culto a los santos a que todas las demás actividades del año conducían—. Contribuyen a explicar cómo se mantenía unida la sociedad maya, pues, *literalmente*, reunían a todo el mundo. El intercambio de regalos entre la comunidad y sus santos tutelares, representado en la participación en los festines, servía asimismo para mantener la diferenciación social, definiendo y expresando la función y el estatus de los miembros de la comunidad.

La organización y el ritual religiosos prehispánicos proporcionan ciertas claves que nos ayudan a entender el papel mediador desempeñado por los dirigentes mayas. En la sociedad maya prehispánica no hubo una separación clara entre Iglesia y Estado, pero sí, al menos a finales del Postclásico, una diferenciación interna en la casta gobernante entre el *halach uinic*, el batab y otros dirigentes que combinaban funciones civiles

contienen una clara manifestación de esta noción de lo que podemos llamar generosidad circular, el dirigente ideal como alguien rico y generoso que obtiene su riqueza de la comunidad y a la vez la distribuye en la misma comunidad: «Rico, cuya riqueza es de la comunidad. Buen rico. Lo de la comunidad es su hacienda. Dadivoso. Buen hombre. No será cicatero. Muy bueno».

[55] Respecto a las fuentes principales sobre el ritual de la fiesta en tiempos de la colonia, véanse las notas 1 y 5.

y religiosas, y los especialistas religiosos a tiempo completo: el *ahkin* (sumo sacerdote), el *ahcambezah* (maestro principal) y el resto de los servidores del templo. Los primeros eran responsables de la seguridad y prosperidad del Estado, guiándolo tanto en los asuntos espirituales como temporales hacia ese fin. Los segundos eran especialistas en teología y liturgia, guardianes del sagrado saber cosmológico y del ritual [56]. Aunque se percibe un cierto solapamiento, es posible discernir una división bien definida en las funciones sagradas. El *batab* y su grupo proporcionaban el sustento material de las deidades, mientras que el *ahkin* mantenía un contacto directo con ellas, haciéndoles llegar aquél. En otras palabras, la mediación divina era un proceso que constaba de dos pasos y requería los oficios tanto del sacerdote como del gobernante.

Uno de los principales deberes de los señores prehispánicos era mantener a los dioses (literalmente, darles de comer). La tarea de alimentar a los dioses era, como señalé anteriormente, el elemento principal de la liturgia maya, y la división de funciones rituales entre los que adquirían y los que entregaban el alimento a las deidades se aprecia claramente en los rituales que se relatan en los procesos por idolatría dirigidos por Fray Diego de Landa [57]. La responsabilidad general de ofrecer el convite recaía en el *halach uinic* o en el *batab* y sus pares. Eran ellos los que determinaban si debía celebrarse, cuándo y dónde, y proporcionaban los ingredientes: copal, *balche*, maíz y los animales y seres humanos que habían de ser sacrificados y ofrendados a los dioses. Después de la conquista, esta última clase de ofrendas podía requerir un enorme esfuerzo. Si las víctimas idóneas (normalmente huérfanos) no se podían encontrar en la localidad, se tenían que obtener mediante comercio o, en ocasiones, mediante métodos más clandestinos, de las provincias vecinas, puesto que no se podía contar ya con ninguna provisión de prisioneros de guerra. La función desempeñada por el *ahkin* era fundamental, pues era el encargado de elevar las ofrendas a los ídolos, untar sus rostros con sangre y depositar los cuerpos en los cenotes sagrados. Pero era el soberano, o sus representantes en su papel de donante, quien llevaba a

[56] Sobre los *ahkines* y otros cargos sacerdotales, véase Landa, *Relación*, 27-28, 111-112; RY 2: 183-184, 210-211.

[57] Todos los casos de idolatría citados en el capítulo 10, notas 12, 14-16, subrayan el rol prominente de los *batabes* y principales como guardianes de los ídolos, como instigadores y promotores de los sacrificios, y como donantes de las ofrendas. Detalles sobre el ritual, así como la división de funciones entre señores y sacerdotes, se muestran con mayor claridad en las extensas declaraciones de participantes durante los juicios de Landa de las regiones de Sotuta, Hocaba y Valladolid (Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 71-129, 135-162; AGI, Justicia 249, Residencia de Quijada, 1565). Véanse también las Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19).

cabo la primera fase del sacrificio, extrayendo los corazones para entregarlos al *ahkin*, que se los ofrecía a la imagen divina [58].

Estas ofrendas furtivas presentadas a los ídolos llevados sigilosamente a las iglesias a media noche eran pobres sucedáneos de la pompa de los antiguos ritos en los templos y, como ya he señalado, su carácter secreto ocultaba su función de vínculo entre lo humano y lo divino y, por tanto, su valor tanto social como espiritual. No obstante, esta versión diluida contenía la esencia del ritual, que se conservó bajo la nueva y más satisfactoria forma —por ser más pública— de culto a los santos. La alimentación de los dioses siguió siendo el elemento básico en los ritos sincréticos de las fiestas e incluso en la liturgia de la misa, ambas culminando en la participación ritual entre dioses y fieles en las mismas comida y bebida, y se conservó la misma división de tareas.

Los maestros cantores fueron el primer eslabón entre las viejas y las nuevas formas religiosas, llevando una existencia doble como curas suplentes en la estructura cristiana y también participando en los rituales proscritos —y actuando al menos uno de ellos como *ahkin* principal [59]—. Nosotros sólo tenemos noticia de los casos detectados por los españoles y no hay razón para creer que fueran excepcionales. Los frailes se sintieron muy decepcionados cuando conocieron lo que a ellos les parecía una cínica traición de la confianza que habían depositado en los maestros cantores. No podían apreciar el conflicto metafísico sin resolver que latía en el corazón de los «apóstatas».

Si bien no todos los maestros cantores eran en principio *ahkines* «convertidos», tenían, por su condición de nobles, lazos estrechos con el sacerdocio maya y, también, continuaron siendo los depositarios de toda la tradición sagrada que quedaba. Las versiones de los «Libros de Chilam» Balam y de otros textos sacros que se han conservado fueron seguramente fruto de la labor de los maestros coloniales o de sus protegi-

[58] Probablemente los principales que extraían corazones en los rituales de después de la conquista correspondían a los especialistas prehispánicos llamados *nacom* (Landa, *Relación*, 112-119). Pero *halach uinicob* y *batabes* también se ocupaban de este cometido en la década de 1560 (Cocom en Sotuta y algunos Iuit en Hocaba: Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 81, 89-90, 140-141, 145-149, 154-155).

[59] Juan Pech de Usil en la provincia de Sotuta: Scholes y Adams, *Don Diego Quijada* 1: 114-119. Los maestros cantores participaron en todos los demás sacrificios mencionados en los procesos. Véase también RY 2: 29, 190, 218; AGI, México 369, Obispo a Gobernador, 11 de enero de 1686. La última referencia que he visto a «sacerdotes» mayas en la zona sometida (distintos de los denominados «aquines» *(ahkines)* entre los grupos limítrofes) está en AGI, México 359, Obispo a la Audiencia, 2 de mayo de 1606. Sobre el mismo rol dual de los maestros cantores como directores de cultos indígenas en Perú, véase Spalding, «Social Climbers», 659-660.

dos, los escribanos. ¿Quién, si no, pudo haber sabido leer los antiguos textos glíficos y transcribirlos en caracteres latinos? Aparte de poseer el monopolio de los conocimientos necesarios, son la fuente más probable de incorporación de referencias bíblicas, que habían aprendido de los frailes. Los mayas seglares, incluso algunos *batabes* —se nos dice—, eran incapaces de recitar el padrenuestro o avemaría sin ayuda [60].

El cristianismo obligó al *ahkin*/maestro cantor a compartir las funciones sacerdotales con el clero católico. Los sacerdotes españoles pensaban que ellos eran los únicos mediadores entre la comunidad y la divinidad, una vez que las idolatrías clandestinas se habían suprimido; estaban equivocados. Desempeñaban, en efecto, el papel principal en la liturgia de la misa, pero no el único, y tampoco era la misa el único elemento, ni siquiera necesariamente el más importante, del culto general a los santos ni de la fiesta en particular. Es difícil llegar a saber si los mayas coloniales hubieran prescindido por completo del clero católico de haber tenido oportunidad. Reconocían sin duda a los sacerdotes poderes sagrados que contribuían a garantizar la eficacia de las rogativas a los santos. Una fiesta sin misa no era, sencillamente, una fiesta como es debido, y durante la Guerra de Castas los rebeldes obligaban a sacerdotes capturados a que les dijeran misa. No obstante, los maestros cantores unidos a los rebeldes —especialistas litúrgicos que habían oficiado solos en rosarios, vigilias y demás letanías— no tardaron en asumir por completo el papel de sacerdotes [61]. Sus sucesores entre los *cruzob*, que han mantenido el culto a los santos (transformados en «Cruces santas») con una liturgia maya-cristiana, reconocen en el clero católico a unos colegas de igual rango, pero no superior. El clero yucatero, al contrario que algunos misioneros de Norteamérica, ha rehusado devolverles el cumplido.

Los *cruzob* han llevado sin duda el sincretismo un poco más allá de los gustos locales. Sin embargo, una de las razones por las que los mayas

[60] A finales de la época colonial tenemos algunas referencias que sugieren que incluso el conocimiento de los maestros cantores podía ser puramente memorístico: AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770.

[61] Reed, *Caste War*, 161, 199, 214. Que esto no fue un salto tan drástico como se podría pensar, lo demuestra no sólo el papel central de los maestros, ya mencionado en el ritual y la enseñanza, sino también el alto rango que tenían dentro de la sociedad indígena (el único *almehen* además del *batab* al que se le otorgaba el título de *yum* o «señor»), con una clase de autoridad moral especial que no poseían las autoridades civiles (véase, por ejemplo, AGI, México 305-A, Autos criminales, Tekax, 1610, en donde únicamente el maestro cantor pudo calmar al pueblo y persuadir a los refugiados dispersos para que regresaran).

coloniales pudieron encajar en su esquema ritual a los sacerdotes católicos y conservar o recrear gran parte de sus relaciones tradicionales con lo sobrenatural, fue la considerable tolerancia demostrada por el clero hacia las nuevas formas sincréticas. Tal vez sea más correcto decir que ignoraban que tales formas fueran, de hecho, sincréticas. La mayización del marco cristiano de culto corporativo no se produjo únicamente por la indolencia e indiferencia generales mostradas por las generaciones de clérigos posteriores a la conquista, y que cada vez fueron más criollas. Nacido en Yucatán, criado entre sirvientes mayas desde la infancia, con el maya como primera lengua y acostumbrado a los usos locales, el clero criollo acabó mayizándose parcialmente también [62].

No sabemos si más adelante en la época colonial los sacerdotes locales conocían algo del origen prehispánico del *tunkul* (tambor ceremonial), de los bailes de las fiestas [63] que al clero peninsular se le antojaban «indecentes», o de las ofrendas de comida u otras prácticas paganas que se habían incorporado al culto neocristiano. Ciertos obispos, con ocasión de sus visitas diocesanas, al llegar con ojos nuevos a la escena local, quedaban horrorizados ante semejantes prácticas y el asombroso aspecto que presentaban muchas de las iglesias de los pueblos: las imágenes «demasiadamente ridículas», las «indecorosas» pinturas murales y otros signos de la munificencia y el gusto indígenas [64]. Tampoco tenían confianza en los sacerdotes criollos, pues «como no maman otra leche que de indias, son amantíssimos de los ritos de por acá» [65].

En las fiestas de la colonia, el maestro cantor, junto con el sacerdote católico, siguió sirviendo de vínculo directo con la divinidad [66]. Ambos

[62] Véase capítulo 3, notas 99-101.

[63] A finales de la época colonial la mayor parte del clero seguramente consideraba ya estos elementos como inocuos, puesto que apenas unos cuantos de sus miembros expresaron quejas (véase nota 1). El cura de Santiago encargó un *tunkul* para la orquesta de la iglesia en 1800 (AA, Cuentas de fábrica 1, Cuentas de San Sebastián, 1797-1815), y para la década de 1840 el cura de Tecoh organizó una «danza de los indios» (más española que maya a juzgar por la descripción), acompañada por un *tunkul*, para entretener a sus visitantes forasteros (Stephens, *Incidentes of Travel* 1: 81-82).

[64] AA, Visitas pastorales 6, Auto de visita, Conkal, 1785; véanse otros autos de visita en AA, Visitas pastorales, especialmente 1, 3 y 4 (1755, 1782), y Oficios y decretos 5, Carta cordillera del Obispo a los curas, 1806.

[65] AGI, México 866, Obispo a la Corona, 4 de sep. de 1701.

[66] La división entre donantes, o patrones, y oficiantes no fue absoluta en la estructura colonial. En algunos documentos figuran maestros cantores como fundadores de cofradías (AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 6, Pich, y cuad. 7, Tekanto), e incluso como patrones o priostes de ellas (AA, Libro de cofradía, Hocaba, AGI, México 3066, Informaciones instruídas, 1782, cuad. 7, Sinanche); pero el solapamiento fue raro y en estos dos casos el cargo en la cofradía había sido obtenido antes de que el individuo llegara a ser maestro cantor.

ocupaban el lugar de honor tanto en las misas y procesiones como en los convites, representaciones dramáticas y demás diversiones, que los párrocos claramente encontraban menos desagradables que los obispos. Tampoco parece que éstos hicieran serias objeciones a la práctica «supersticiosa» de ofrecer comida a los santos en la celebración de sus fiestas [67]. Desafortunadamente, no especifican quién realizaba las ofrendas, así que no sabemos si lo hacían los maestros cantores, siguiendo la fórmula prehispánica, o si tal vez el *batab* y los encargados de la cofradía se habían hecho cargo de estas tareas consagrando quizá el maestro y el sacerdote (este último sin darse cuenta) las ofrendas sencillamente con su participación en la misa y la fiesta general.

Las ofrendas seguían siendo proporcionados por las autoridades civil-religiosas. Ya no podían requerir la ayuda divina con sacrificios humanos, pero, por lo demás, su papel tradicional en el doble proceso mediador estuvo más nítidamente definido aún que el de los maestros cantores, ya que no tuvieron que compartir la función de donantes con ningún forastero. Eran los empresarios que planeaban y organizaban las fiestas, obtenían comida, bebida y diversión, y, para completar la transacción, requerían la presencia sacerdotal. Maestros y sacerdotes eran los únicos que percibían un salario fijo por el desempeño de sus labores como sirvientes de los santos, y también recibían remuneración por sus servicios en las fiestas. En este sentido formaban parte de la plantilla, como los músicos, que eran igualmente indispensables para el éxito de la fiesta pero ostentaban un rango mucho menor [68]. El sacerdote y el maestro, al ser poseedores de un conocimiento esencial, eran muy respetados, pero, en definitiva, eran empleados. Sus retribuciones eran pagadas por el patrón de la cofradía y los otros oficiales de república; eran éstos quienes presidían las fiestas como anfitriones de los santos y la comunidad, manteniendo el orden del mundo y el orden social en esta relación recíproca y triádica.

Convites y cargos

La contribución más clara del culto a los santos y al orden social era la integración horizontal y vertical de la comunidad y la definición de la

[67] Para informes clericales sobre las ofrendas de comida véase la nota 13.

[68] También se habla de «comediantes» en varios documentos, pero sólo en un caso recibieron remuneración (AC, Libro de cofradía, Pociaxum, cuentas de 1711-1713). El término puede hacer referencia a los cómicos satíricos locales, más o menos profesionales, llamados *baldzam*, que eran elemento importante de las fiestas (véase Sánchez de Aguilar, *Informe*, 149-150); Landa, *Relación*, 93; Bricker, *Ritual Humor*, 178-187.

frontera entre principales y macehuales. Pero en las fiestas sucedían muchas más cosas y se relacionaban con gradaciones de rango más sutiles entre los mismos principales.

La élite maya colonial, si damos crédito a los relatos de los españoles, empleó mucho tiempo y dinero, junto con una parte sustancial de los ingresos públicos, en la celebración de convites. Cualquier ocasión, particular u oficial, era buena para celebrar un «convite»: bautizos, bodas e incluso entierros; elecciones y tomas de posesión de los cargos públicos, y sesiones plenarias de la cofradía y el cabildo, incluyendo el momento en que se realizaba la hierra anual del ganado de la cofradía; festividades religiosas, desde Carnestalendas hasta el Día de los Muertos funtos y, muy especialmente, durante las novenas de las fiestas mayores en honor del santo patrón y de la Virgen [69].

Poco después de la conquista, un visitador real trató de prohibir los convites considerando que constituían una seria perturbación. No sólo alentaban la embriaguez (que los mayas consideraban rasgo esencial de la fiesta antes que una consecuencia natural de ésta) y el despilfarro, dejando a los indígenas «arruinados», sino que también provocaba discordias, puesto que la gente que no había sido invitada se sentía ofendida [70]. Pero el intento de abolir los convites fue vano; los mayas los estimaban extraordinariamente por las mismas razones por las que el visitador los rechazaba.

Los convites definían las fronteras sociales, especialmente aquellas entre élite y macehuales, ya que estos últimos se hallaban demasiado cerca del nivel de subsistencia como para tomar parte en el ciclo de festejos. Aun en los festines, los manjares más selectos se reservaban con frecuencia a los oficiales de república y demás principales, mientras que la comida sencilla se distribuía entre el resto de los asistentes [71].

[69] Acerca de los «convites», su motivo, participación, financiación y funciones sociopolíticas, véase Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19); «Visita de García de Palacio, 1583»; AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584; Escribanía 305-A, Autos criminales Tekax, 1610 (con ocasión del tumulto el Martes de Carnestolendas, todos los oficiales del pueblo estaban reunidos en la casa de uno de los regidores para un convite); Sánchez de Aguilar, *Informe*, 150; Cogolludo, Lib. 4, caps. 5 y 18; IY, Constituciones sinodales 1722, Instrucciones a los curas de indios; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 12, Informe del capitán a guerra, Partido de la Costa, 1782; México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813.

[70] Ordenanzas de Tomás López, 1552 (Cogolludo, Lib. 5, caps. 16-19). La prohibición se reitera en AGI, Indiferente 2987, Ordenanzas de García de Palacio, 1584.

[71] Aunque los convites de la fiesta para el «común del pueblo» se mencionan a menudo, y aunque algunos documentos indican que participaban todos los indígenas en general de la comida y la bebida sin distinción de rango social (véase, por ejemplo, AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 6, Sta. Lucía Extramuros, cuad. 7, Bokoba; México 3103, Certificado de D. Andrés de Zervera, 4 de oct. de 1784; AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784), existen indicios de que los manjares (cacao, manteca, carne y especies) solían reservarse para los cargos de las cofradías y cabildos y los maestros cantores (y a veces cantores, músicos y comediantes también) o principales en general: AA, Libro de cofradía, Xbalantun (Tipikal), y Libro de cofradía, Mamentel (Chicbul); AC, Libro de cofradía, Pociaxum; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 7, Tekal; México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694; AA, Estadística 1, Relación jurada que hacen los curas, 1774.

Quedar excluido de la mesa de un convite significaba estar relegado inequívocamente al estatus de macehual, situación que condenaba al individuo a recibir únicamente las sobras de la comida y a la carencia absoluta de poder. También existía un orden jerárquico dentro de la élite que afectaba a los visitantes de otras comunidades. Los curas formulaban invitaciones a otros sacerdotes de la vecindad, se nos dice, y los *batabes* y regidores invitaban a sus colegas de los pueblos vecinos [72]. Los encargados de la cofradía, el maestro cantor, los sacristanes y miembros del coro, danzantes, músicos y comediantes, también tenían lugar reservado. Si pudiéramos disponer de una lista completa de invitados y de un plano de la distribución de los asientos, sin duda nos ahorraríamos gran parte del trabajo empleado en recomponer la estructura social a base de retazos de información, con sólo echar un vistazo a los lugares en que cada uno se colocaba (o sentaba).

Los convites constituían una nítida representación de la estratificación social de la comunidad maya. Existen indicios de que también tenían función dinámica, es decir, que los festejos y el patrocinio de otros rituales en honor de los santos no sólo expresaban el orden jerárquico del poder y el prestigio entre los miembros de la élite, sino que contribuían a establecerlo. Aunque la estructura de la sociedad maya colonial estaba bien definida y era estable, las posiciones relativas de los linajes y de los individuos distaban mucho de ser inmutables. La frontera entre macehuales y principales era firme, pero podía ser permeable en alguna ocasión, y, dentro del rango de principal, sólo la elegibilidad a los cargos públicos era hereditaria, y no los cargos mismos. Tales puestos de autoridad, con todas las atribuciones de prestigio, autoridad y control de los recursos públicos que llevaban aparejadas, eran mucho menores en número que las personas cualificadas para ocuparlos. Conocemos el procedimiento utilizado para cubrir estos puestos —elección por los notables de la comunidad— [73], pero la forma y la razón de las designaciones

[72] Cogolludo, Lib, 4, cap. 18.

[73] Sobre las elecciones de los cargos, incluidos los batabes, véase capítulo 8, notas 27-29.

específicas sigue siendo una incógnita. Sin embargo, debió de existir un sistema bastante ordenado para la designación de los puestos más elevados que mantuviera las disensiones y banderías dentro de sus discretos límites habituales.

El sistema político maya durante la colonia se parece a un rompecabezas al que le faltan numerosas piezas, pero si colocamos adecuadamente las que poseemos y añadimos otras de los períodos anteriores o posteriores que estén relacionadas, podremos obtener un esbozo general. La rotación de cargos era parte del sistema, posiblemente entre los linajes de *batabes* y con seguridad en el segundo nivel de los puestos en cabildo y cofradía. Los puestos del cabildo estaban sutilmente escalonados (quizá también los de la cofradía, pero contamos con menos información al respecto), desde el regidor más nuevo hasta el superior de los dos alcaldes. La rotación no era un simple movimiento circular, sino más bien una espiral o zigzag por la que las personas normalmente ascendían a un nivel más elevado. Los detallados archivos del cabildo de Tekanto, que cubren más de un siglo, han permitido a Philip Thompson trazar ciertas pautas de ese movimiento que interpreta como un recurso para alternar el poder entre cuatro grupos políticos [74]. Sus deducciones, basadas en las trayectorias de cientos de individuos, sugieren un sistema muy complejo en el que cada grupo podía, a través de sus representantes, ascender por la escalera política con posibilidad de llegar hasta el cargo superior de alcalde antes de regresar de nuevo a las posiciones inferiores.

Thompson expone de forma convincente este conjunto de líneas orientativas más que norma rígida, con desviaciones que pueden atribuirse a conveniencias o acuerdos políticos entre los distintos grupos. Resulta bastante similar —de hecho deriva parcialmente de él— al modelo de Michael Coe sobre la organización política prehispánica basado en un ciclo cuatrienal presente en el calendario ritual y en la tradicional división de los pueblos mayas en cuatro sectores o parcialidades [75]. Según Coe, estos cuatro sectores se correspondían con los cuatro días «portadores del año» que, en rotación, daban comienzo al año solar maya. La rotación de los cuatro días, cada uno con su espíritu guardián, su propia deidad tutelar, color y punto cardinal, tenía un ritual muy complejo que se llevaba a cabo durante el período que marcaba la transición del año viejo al nuevo. Los rituales (llamados ritos *uayeb*) se describen con de-

[74] Philip Thompson, «Tekanto», 267-282, 329-333. Véase además capítulo 8, nota 22, sobre fuentes para un análisis más extenso (en espacio y tiempo) de la posesión de cargos entre los mayas coloniales.

[75] Michael Coe, «A Model of Ancient Community Structure».

talle en el relato de los primeros tiempos coloniales de Fray Diego de Landa [76]. Aunque su función política es básicamente una inferencia, Coe alega de modo convincente que los ritos *uayeb* formaban parte de un sistema de rotación de cargos expresado en la persona del principal elegido anualmente para presidir el tránsito de un año, y un «portador de año», a otro [77].

Datos lingüísticos vienen también en apoyo de este argumento, a través de la palabra raíz *cuch*, que significa al mismo tiempo carga y cargo, obligación u oficio. *Cuchteel* es uno de los términos yucatecos para parcialidad, división que estaba encabezada por el *ahcuchcab* —el portador de la carga—, y este significado está vinculado a su vez con el día portador del año, *cuchhaab* [78]. (Cualquier funcionario público apreciaría, sin duda, el simbolismo que entraña el término al hacer equivalentes el ejercicio de un cargo público y llevar una carga a la espalda.) En conjunto, estos y otros términos mayas afines sugieren que, cuando llegaba su turno, cada parcialidad a través de su dirigente (el *ahcuchcab*) auxiliaba a la deidad anual asociada con el día inicial del nuevo año a llevar éste hasta completar el ciclo, es decir, a conservar el tiempo corriendo y el mundo existiendo en bien de toda la comunidad [79].

En un capítulo anterior hemos mencionado el nexo lineal existente entre el *ahcuchcab* prehispánico y el regidor colonial. Se pueden establecer asociaciones todavía más amplias entre los ritos *uayeb* y los rituales de las fiestas coloniales, que representan el eslabón esencial, pero hasta ahora perdido (perdido, es decir, en la literatura especializada)

[76] Landa, *Relación*, 135-150. Véase además Roys, *Chumayel*, 63-66 («Ritual of the Four Quarters»).

[77] Michael Coe, «A Model of Ancient Community Structure», 100-107. Coe (pp. 109-110) sugiere también que este sistema rotativo pudo haberse extendido hasta los gobernantes en el plano estatal por periodos de veinte años *(katun)*; véase además Philip Thompson, «Tekanto», 359-363, sobre la posibilidad de una rotación similar entre los batabes coloniales. Parece ser que el Petén Itzá tuvo una división cuatripartita con cuatro «reyezuelos» de cuatro islas menores sometidas al rey Canek (Villagutierre Sotomayor, *Historia*, 306), aunque no se menciona ninguna rotación en el poder.

[78] *Diccionario de Motul*, y Pérez, *Diccionario de la lengua maya*. Según el *Motul*, *cuch haab*, *cuch uinal y cuch katun* se refieren también a la carga o contenido de las profecías para un periodo de tiempo particular, como en los «Libros de *Chilam Balam*».

[79] Sobre el concepto de tiempo como una carga, cuyas unidades sostienen sus correspondientes patrones o deidades gobernantes, véase J. Eric Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, 12, 96, 124-128, 181, 204, y León-Portilla, *Tiempo y realidad*, 29-63; «El tiempo... es atributo de los dioses: ellos lo llevan a cuestas» (p. 45). Aunque los rituales pueden diferir, en la región de los chumatanes de las tierras altas de Guatemala se han conservado el viejo calendario *(tzolkin)*, el concepto de portador de año y las ceremonias del Año Nuevo dirigidas a sus portadores: La Farge y Byers, *Year-Bearers' People;* Lincoln, «Maya Calendar of the Ixil», y Oakes, *Two Crosses of Todos Santos*, 99-114.



12. *Patrones de la fiesta preparándose para el Baile de la Cabeza de Cerdo.* (Foto de Arthur G. Miller.)

entre el sistema político-religioso de los mayas prehispánicos y el de los modernos. Ciertas descripciones de los ritos *uayeb* mencionan procesiones prehispánicas que, acompañadas por el señor, sacerdotes y nobles, conducían a las deidades hasta diversos lugares del pueblo; decorativas enramadas erigidas para las fiestas, danzas rituales y ofrendas de comida presentadas a la deidad por los principales, y un convite ofrecido en casa del principal presidente al resto de la élite; esta relación bien pudiera servir como línea directriz para las fiestas coloniales ofrecidas en honor de los santos. Uno de los rituales coloniales que han sobrevivido hasta el presente guarda una gran semejanza con los ritos *uayeb* originales. Al finalizar la fiesta se interpretaba una danza en la que la cabeza decorada de un cerdo sacrificado (seguramente la cabeza del ciervo de las ofrendas prehispánicas transmutada) se llevaba de un lado a otro y se ofrecía por último a la persona designada para dirigir la fiesta del siguiente año como símbolo de la «carga» que asumía [80].

[80] AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Chancenote, 1784. Véase también, acerca de los convites que se ofrecían en la rotación anual de los oficiales del cabildo y/o los cargos de la cofradía: «Visita de García de Palacio, 1583»; Sánchez de Aguilar, *Informe* 150; AGI, México 369, Memorial de la renta... Valladolid, 1694. Sobre la Danza de la Cabeza de Cerdo, que todavía se puede observar en las fiestas yucatecas, véase Redfield

Lo que no se menciona en los documentos coloniales es ninguna conexión directa entre el patrocinio de una fiesta por una persona y el sistema de cargos por turnos, aunque sabemos que los funcionarios públicos eran los responsables de la organización de esas fiestas. En determinados aspectos, las cofradías no hacen más que complicar el cuadro, como si el cargo de *ahcuchcab* se hubiera acabado dividiéndose en el de mayordomo (cofradía), con una responsabilidad más directa en el ritual, y el de regidor (cabildo), con obligaciones más estrictamente civiles. Sin embargo, la división entre ambos dista mucho de estar clara. La estructura de la cofradía reproducía fielmente a la del cabildo y además se daba mucho solapamiento, tanto en la función como en las personas. Desafortunadamente, no tenemos series largas de documentos de cabildos y de cofradías de una misma población como para poder comprobar si la cofradía servía como escalón para acceder al cabildo o como sala de espera para aquellos que estaban aguardando regresar al nivel superior del cabildo, ni si hubo realmente algún modelo regular de movimiento entre las dos instituciones o no [81].

No debería sorprendernos la falta de información sobre estas y otras interioridades de los asuntos políticos de los mayas coloniales. Los españoles desarrollaron a lo largo de las generaciones posteriores a la conquista un concepto de la raza conquistada muy conveniente para un régimen colonial: el que la asimila a niños de inteligencia elemental que se mueven sobre todo por impulsos, con cierta capacidad de astucia, pero no para algo tan elaborado como un sistema político organizado. Cegados por la soberbia, no tenían ningún motivo para preguntarse qué tramaban los mayas. Los mayas tampoco tenían motivo para informarles y dejaron pocos documentos.

Sólo hay una cosa clara en medio de tanta oscuridad, y es la continua asociación entre autoridad política y ritual religioso. El papel instrumental de fiestas y convites en la dinámica de la política local es menos seguro, pero muy probable. En otras palabras, servían no sólo como un signo de estatus y poder, sino además como medio para adquirirlos. Cuesta aceptar que la persistente afición de la élite maya por los convites, frente a las vigorosas protestas de las autoridades españolas, fuera sólo una manifestación de su incontrolable sociabilidad. La riqueza era

y Villa Rojas, *Chan Kom*, 155, 157, 371, y Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo*, 130-131. Pohl, «Ritual Continuity and Transformation», vincula el «sacrificio» moderno de un animal (en la corrida de la fiesta) con el antiguo sacrificio de venados.

[81] Tanto Carrasco, «Civil-Religious Hierarchy», como Nutini y Bell, *Ritual Kinship*, 312-331, proponen posibles modelos para la relación colonial entre los cargos civiles y religiosos, pero no suministran dato alguno que los respalde.

un factor de peso para la posesión de un cargo porque implicaba la confianza del público en la administración de las finanzas de la comunidad. Tal vez podía proporcionar cierta prevalencia política de forma más directa mediante las rondas de convites, tan importantes en la vida de los principales. Compartir comida, y especialmente bebida —episodios que los españoles consideraban tan frívolos y ruinosos—, era, sugiero, la forma principal para los mayas de crear y consolidar alianzas políticas más amplias que la familia extensa [82].

Los convites particulares debieron ser útiles mecanismos para transformar riqueza personal en poder político, y lo mismo las fiestas, con su elemento esencial, el festín público. Las fuentes de apoyo eran en su mayor parte, cuando no en la totalidad, públicas, pero los titulares de los cargos tenían en definitiva, como fiadores, la última responsabilidad financiera; aun cuando por lo general no tenían que hacer una contribución propia —aunque es muy probable que la hicieran—, tenían que cubrir los déficits si por alguna razón los fondos públicos eran insuficientes. Además de que la capacidad de hacer frente a estos gastos, si fuese necesario (o poder recurrir a un grupo de parientes y seguidores que prestara el dinero), era uno de los requisitos del cargo, el ofrecimiento de asumir tal obligación era esencialmente el ofrecimiento de un obsequio a la comunidad. Este obsequio, que al ser grato a los santos garantizaba también el flujo de beneficios futuros, demostraba la buena voluntad del individuo en cuestión para servir a los intereses colectivos [83].

[82] A primera vista, la opinión de los españoles de que caciques y principales eran propensos a la embriaguez era probablemente correcta: véase, por ejemplo, AA, Papeles de los señores Gala, Guerra, Carrillo y Piña, Memorial de Fr. Joseph Baraona, 21 de mayo de 1770; AGN, Consolidación 10, Expedte. sobre bienes de comunidad de Yucatán, Contadores reales a Gobernador, 14 de nov. de 1805, y AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813. Lo que no supieron percibir es que compartir la bebida era un aspecto esencial de sus funciones rituales, vinculadas tanto con su papel mediador con la divinidad como a la dinámica sociopolítica de interacción de la élite. Para una exposición prehispánica clara de la cadena de asociaciones entre embriaguez, ritual (danza extática), obsequios a la divinidad y alto rango, véase Barrera Vázquez y Rendón, *Libro de los libros,* 213; «Embriaguez... cuando se contorsionan y murmuran reverencias, como corresponde a los grandes señores».

[83] Mientras que la totalidad de la fiesta constituía un regalo a la comunidad, los convites en particular (aun cuando los donantes se reservaban lo mejor para sí mismos) se consideraban la contribución más obvia. Para la importancia redistributiva de los convites de fiesta ofrecidos por el *tlatoani* mexica, véase Broda, «Relaciones políticas ritualizadas», 236-237, 240-241, y para el Michoacan colonial, véase Torre Villar, «Algunos aspectos de las cofradías», 429-434. Entre los mexicas de la época colonial, «la fiesta era una necesidad en las comunidades indias, pues si los gobernantes no les proporcionaban fiestas, "la gente ni les estimaba ni les obedecía"» (Gibson, *Aztecs under Spanish Rule,* 187, cita de Alonso de Zorita).

El vínculo entre el culto a los santos y la jefatura de una comunidad ha permanecido invariable en todo el sector maya hasta la actualidad. El sistema de patrocinio de fiestas llamado *cuch* o «cargo» se da con múltiples variaciones locales, alcanzando su expresión más elaborada y más analizada en las comunidades mayas de los altos de Guatemala y especialmente de Chiapas [84]. El «cargo» es un puesto ritual en el que un hombre se compromete a organizar y subvencionar la totalidad o parte de una fiesta religiosa y de otras celebraciones devotas anuales dedicadas a alguno de los santos del panteón local. El servicio por un año, que puede ser muy costoso en tiempo y dinero, revierte al donante en estatus. De hecho, en muchos pueblos la jerarquía de los cargos por los que un individuo puede ascender ha llegado a ser sinónimo de jefatura de la comunidad.

El carácter decididamente maya del sistema de cargo, bajo un barniz de terminología y simbolismo cristianos, ha hecho que se piense en él como la escurridiza clave que ayudaría a descifrar el misterio de la organización social prehispánica que los mayistas tanto se detienen a considerar [85]. Algunos investigadores se han planteado la posibilidad de que los procesos sociales acaecidos en el altiplano maya en el siglo XX arrojen alguna luz sobre lo que sucedía en un medio físico y social tan distinto como el de las tierras bajas un milenio antes [86]. Pero no es necesario dar este vasto salto en el tiempo y el espacio, ya que tenemos algunos puntos de referencia en los documentos coloniales de Yucatán. Estos, al menos, ayudan a vincular un antiguo sistema de cargo que se puede adivinar en las descripciones de los ritos *uayeb* del Postclásico (sin duda de orígenes más remotos) con el actual, mostrándonos asimismo que se produjeron numerosos cambios importantes por el camino.

Quizá el cambio más leve sea la introducción del cristianismo. La mayor parte de los elementos formales del sistema de cargo contempo-

[84] El sistema de «cargos» o patrocinio de fiestas ha sido descrito de varias maneras en la literatura etnográfica para numerosas comunidades mesoamericanas y está resumido en Cancian, «Political and Religious Organization». Para Chiapas en particular, véase Cancian, *Economics and Prestige,* y Vogt, *Zinacantan,* 246-271. Para Guatemala, véase Bunzel, *Chichicastenango;* Reina, *Law of the Saints;* Wagley, *Social and Religious Life,* y Nash, «Political Relationships».

[85] Vogt, «Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns» 166-171, y *Zinacantan,* 596-599 (véase además Vogt, «Genetic Model», para un planteamiento teórico del ejercicio), y Michael Coe, «A Model of Ancient Community Structure», 112.

[86] Barbara Price, «The Burden of the Cargo», 448-449, 456-461; Kubler, «Evidencia intrínseca», 9-11. Aunque coincido con la tesis general de Kubler de que la analogía etnográfica es mal sustituto de la evidencia histórica, creo que su conclusión respecto a que el sistema de cargos es enteramente una adquisición colonial o posterior a la independencia tampoco concuerda con los datos disponibles.

ráneo son adaptaciones coloniales de prácticas más antiguas. Su razón subyacente, en la que prestigio y autoridad se basan en el apoyo material que se proporciona a las deidades-santos corporativas, tiene también profundas raíces en el pasado maya y es tan común que es sintomática de la cultura política tradicional en todo el mundo.

Lo que ha cambiado drásticamente es la estructura social en la que el cargo descansaba y, por tanto, su función. La sociedad maya ya no es una sociedad estratificada en la que una pequeña élite, sea o no una nobleza estrictamente hereditaria, monopoliza el poder y la riqueza. Ahora es una sociedad, si no igualitaria, sí al menos con una débil diferenciación socioeconómica en la que el estatus se adquiere más que heredarse. Es también una sociedad en la cual poder religioso y civil se han separado, habiendo ido a parar este último de las manos de los mayas a las de «ladinos» designados por el gobierno. Las funciones rituales siguen asociadas a las autoridades indígenas, pero se trata solamente de una preeminencia de prestigio y estatus. La jerarquía religiosa maya que coexiste con la administración local «ladina» puede que conserve algunos signos externos de poder civil heredados de sus predecesores coloniales (los títulos de alcalde y regidor y el bastón de mando), pero retiene poco de su sustancia.

A la luz de estos contrastes, resultado (en Yucatán al menos) de los cambios acaecidos a finales de la época colonial y en las primeras décadas de la independencia, el moderno sistema de cargo no puede ser una guía infalible para comprender ni la organización social colonial ni la prehispánica.

Veamos la cuestión de la diferenciación económica. Hoy día una de las principales funciones del sistema de cargo se supone que es impedir la formación de una élite promoviendo la transferencia de toda riqueza acumulada al ámbito del estatus por medio del patrocinio de la fiesta. Algunos han puesto en duda esta función niveladora: un análisis más minucioso revela que no todo el mundo parte de un plano de igualdad en la puja por el estatus; algunas familias predominan en las más altas posiciones del sistema de cargos gracias a reservas económicas heredadas y a redes de préstamos mutuos, y las familias ricas siguen siendo ricas por muy caros que sean los cargos [87].

Una interpretación reciente aún más iconoclasta de la actual jerarquía de cargos en Chiapas asegura que no es contraria, ni tampoco ajena, a la desigualdad económica, sino más bien producto de un sistema

[87] Cancian, *Economics and Prestige*. Véase *idem*, «Political and Religious Organization», 290-293, para un resumen de los argumentos respecto a la «igualdad» y la «estratificación».

de clases que surgió a finales del siglo XIX como respuesta a la expansión de la agricultura comercial controlada por los españoles en la región [88]. Si, como se afirma, un pequeño grupo domina la sociedad hoy día reforzando su riqueza y poder a través del control del sistema de cargo, entonces lo único nuevo del sistema, la única desviación fundamental de una estructura social que se remonta (al menos en las tierras bajas mayas) milenios atrás, es el desplazamiento de una élite hereditaria a otra basada *totalmente* en la riqueza y en la manipulación política del ritual sagrado.

Admitamos, en consideración a este argumento, que el moderno sistema de cargo empobrece realmente a sus participantes. Si es así, no es una función comprendida en los propósitos originales. Ningún grupo dirigente hereditario pone en marcha un sistema cuyo objetivo sea la destrucción de su base económica, y, si lo hace, no durará mucho tiempo como élite hereditaria. La sustentación del culto público entre los mayas prehispánicos y coloniales era deber del grupo dirigente, pero no estaba concebida para originar la ruina económica de los patrocinadores, ni lo hizo, como tampoco el mecenazgo de la catedral de Chartres vació la tesorería de la monarquía capeta o la donación a fundaciones filantrópicas empobreció a los Ford o los Mellon. A través de todos los tiempos las élites han considerado prudente donar parte de su riqueza a fin de conservar el resto.

El elemento clave en las jerarquías civil-religiosas tanto de la época colonial como prehispánica en Yucatán que falta en la época moderna es el poder político. La élite colonial se rascaba el bolsillo —si bien no a fondo— para sostener el culto público. El patrocinio les ayudaba a obtener, o al menos a validar, el poder político, incluyendo el control sobre los recursos públicos. Este control les permitía a su vez subvencionar el gasto principal del culto y aumentar su riqueza personal, completándose así el ciclo. En general, el cargo público acarreaba algún riesgo de pérdida económica al responsabilizarse de los gravámenes o impuestos colectivos de la comunidad y del culto colectivo de los santos, ya que estas responsabilidades y obligaciones no desaparecían cuando plagas, hambrunas u otras calamidades hacían disminuir los ingresos públicos. Según los propios relatos mayas, los principales desarrollaron las cofradías como corporaciones públicas debido, sobre todo, al elevado coste personal que supuso financiar las fiestas durante el periodo en que las cajas de comunidad fueron incautadas por la Real Hacienda [89].

[88] Rus y Wasserstrom, «Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas».

[89] AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 8, Tunkas, Dzonotpip, cuad. 12, Valladolid. Una vez que las cajas de comunidad se restituyeron a

Consecuentemente, el sacrificio económico fue un signo de la disfunción del sistema en la época colonial. Documentación detallada de las cofradías de Michoacán, en el centro de México, revela la descomposición del sistema a finales de la época colonial, cuando declinaba la base económica de las comunidades indígenas. Al igual que en Yucatán, los principales cargos de la cofradía también asumieron los gastos del culto cuando los fondos fueron insuficientes, aunque no se les exigió el pago personal de todos los gastos; las autoridades de rango menor y el resto de la comunidad estaban obligados a contribuir con bienes y trabajo. Aun así, la economía indígena se hallaba prácticamente destruida a finales del siglo XVIII, y algunas autoridades se endeudaron hasta tal punto que «se esclavizaban en alguna hacienda» como peones [90]. El objetivo inicial del cargo religioso, sin embargo, parece haber sido el mantenimiento de las élites y no su autoinmolación. El sistema se desmoronó cuando los dirigentes, cuya posición continuaba dependiendo de las funciones rituales, no pudieron contar por más tiempo con los recursos públicos para su sustento.

El moderno sistema de cargo puede ser también un indicio equívoco de la molesta cuestión de la integración social en el pasado: ¿cómo consiguieron los mayas prehispánicos integrar un campesinado numeroso, disperso territorialmente y en buena medida autosuficiente, en una entidad más o menos cohesionada en torno a un centro bien definido? En la Chiapas de hoy, se nos dice, esto se consigue principalmente por la rotación de los cargos rituales entre una gran parte de la población, incluyendo a aquellos que residen normalmente en rancherías periféricas. Se ha sugerido que los mayas antiguos usaban un mecanismo similar para vincular a los grupos componentes de una comunidad mayor, ya se tratara de rancherías o parcialidades de un centro de población [91]. El problema con este modelo es que da por sentado que el pueblo llano tenía acceso al poder político o a las funciones rituales en tiempos prehispánicos. Es posible, desde luego, que los macehuales desempeñaran un papel más activo e importante en el gobierno y en el ritual público antes de la conquista que en los siglos posteriores, pero toda la información disponible apunta hacia un movimiento en dirección opuesta. Los datos de que disponemos sobre el Yucatán colonial sugieren igual-

los pueblos, los oficiales de república las emplearon para complementar los gastos que en las fiestas hacían las cofradías: AGN, Consolidación 10, Expedte. sobre bienes de comunidad de Yucatán, Contadores reales a Gobernador, 14 de nov. de 1805; AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813.

[90] Torre Villar, «Algunos aspectos de las cofradías», 434.

[91] Véase nota 85.

mente que el poder político no sólo se ejercía en los pueblos nucleados, sino que también derivaba enteramente de ellos. Las rancherías, marginales en todos los aspectos por definición, no contaban entre sus miembros con nadie perteneciente a la élite ni con una base de poder autónoma. Con una excepción (el *batab* de una comunidad que pasó parte de su infancia en un rancho), los cargos superiores parece que vivieron siempre en pueblos [92]. Y, sin embargo, los residentes en rancherías, sin ninguna representación política directa aparente, conservaron cierta vinculación con los pueblos, los visitaban más o menos regularmente, y contribuían con su trabajo y tributos, aunque a regañadientes, al fondo común.

La rotación de las funciones rituales y de la jefatura civil entre una gran parte de la población, o al menos el acceso potencial a esos cargos, puede contemplarse como un buen medio de integrar grupos constituyentes en una entidad política [93]. No es, sin embargo, la única vía. De hecho, resulta poco frecuente y guarda más semejanza con el ideal democrático federal del moderno sistema político norteamericano que con cualquier otra cosa que pudiera haber pasado siquiera por las mentes jerárquicamente estructuradas de los mayas prehispánicos. La sociedad maya tradicional estaba integrada verticalmente por medio de la reciprocidad en un sistema estratificado en el que una élite hereditaria monopolizaba la esencia y los símbolos del poder y en el que las masas no tomaban parte activa ni en la elección de sus dirigentes ni en la configuración de sus decisiones.

Esta relación recíproca era desigual, sin duda, en la sociedad maya colonial. Aunque los principales afrontaban la responsabilidad de proteger los intereses colectivos de la comunidad y, por lo que podemos saber, administraban con diligencia y honestidad los recursos comunitarios, defendían simultáneamente sus propios intereses en el negocio y se guar-

[92] La excepción fue D. Felipe Chuc, *batab* de Tixcacalcupul, originario de un «paraje» perteneciente a la cofradía local: AGI, México 3066, Testimonio de la real provisión, 1782, Informe sobre Tixcacalcupul. No sugiero que fuera la única excepción, pero aparte de los datos biográficos sobre poseedores de cargos (citados en el capítulo 8, nota 22), en los que la política se relaciona estrechamente con orígenes de pueblo y cuna noble, había razones de índole práctica para no confiar altos cargos a los residentes de las rancherías, bajo todos los conceptos más toscos y poco refinados. La jefatura colonial no era meramente ceremonial y solamente en las ciudades se podía adquirir la exprienciа administrativa, financiera y jurídica pertinente, así como el conocimiento de los comportamientos vecinos que era necesario para el trato acertado con los gobernantes coloniales.

[93] Pero según Wasserstrom, «Exchange of Saints», y *Ethnic Relations,* capítulo 7, esos vínculos han empezado a romperse en las últimas décadas en Zinacantan a medida que los antiguos pueblos sujetos, sobrepasando al centro en población y desarrollando relaciones económicas con el exterior, han proclamando también su independencia ceremonial.

daban la mayoría de los beneficios tangibles que esos recursos producían, incluyendo los alimentos y bebidas que se ofrendaban a los guardianes sagrados. Mas, para funcionar como vínculo social, la reciprocidad no requiere que la distribución de los beneficios sea equitativa, sólo que el pueblo llano obtenga de su parte un incentivo suficiente para seguir. Si mi interpretación de la concepción maya del orden universal es correcta, los beneficios que los macehuales obtenían a cambio de su contribución a las empresas colectivas organizadas y dirigidas por la élite no eran triviales en absoluto, puesto que comprendían la vida y todo lo necesario para mantenerla y prolongarla.

Cuarta parte

LA SOCIEDAD NEOCOLONIAL

12. La segunda conquista

Después de las primeras décadas de adaptación a la imposición del dominio español y a las grandes pérdidas de población que acompañaron al primer contacto tras la conquista, siguió para los mayas de Yucatán un largo y relativamente apacible periodo. Más adelante, durante los dos siglos siguientes, se fueron produciendo otras adaptaciones mutuas cuyo efecto acumulativo no fue, ni mucho menos, insignificante. Sin embargo, si queremos estudiar cambios fundamentales en el régimen colonial que se estableció después de la conquista y en la sociedad indígena que se había desarrollado en respuesta a este régimen, debemos centrar nuestra atención en las postrimerías de la época colonial. A partir, aproximadamente, del último cuarto del siglo XVIII la sociedad indígena se vio sometida a un nuevo embate, una segunda conquista que en muchos aspectos resultó ser tan devastadora como la del siglo XVI.

El principal impulso de esta segunda conquista provino de fuera, de una serie de innovaciones conocidas normalmente como reformas borbónicas, que se originaron en España y se introdujeron con diversos efectos en todas las colonias. Su propósito era restaurar e incluso fortalecer el poder real y los lazos imperiales debilitados por el largo declive español bajo la cada vez más ineficaz monarquía de los Austrias. Las reformas borbónicas, adoptando nuevos métodos e impregnadas de las nuevas ideas emanadas de la Ilustración europea, marcaron una ruptura radical con el pasado a pesar de su propósito fundamentalmente conservador y la inevitable diferencia entre palabra y obra [1].

[1] Buena parte de los trabajos sobre las reformas borbónicas han sido publicados en las

Los historiadores han exagerado el efecto que las reformas borbónicas produjeron en los criollos hispanoamericanos, cuyos pactos acomodaticios con el régimen —teóricamente más restrictivo pero en la práctica más flexible— de los últimos Austrias se vieron sometidos a algunos ataques [2]. Las consecuencias que acarrearon a los indígenas en su mayor parte han sido pasadas por alto [3]. Sin embargo, la ruptura con el pasado que para ellos supusieron fue tan radical como la que sufrieron otros grupos, quizá mayor. El cambio señaló el fin de la época colonial propiamente dicha y el comienzo de una era «neocolonial», en la que se aceleraría de forma considerable su asimilación a la sociedad mayor, dominada por los criollos descendientes de los conquistadores. La era neocolonial albergó la línea divisoria que marca la independencia formal de España, con las medidas políticas seguidas en un primer momento a modo de tanteo por los ministros reales y que posteriormente llevaron a su forma más extrema los gobiernos recién independizados. A primera vista, nada parecía más distinto del absolutismo real de la monarquía borbónica que la reacción liberal de sus sucesores republicanos. Pero esta oposición aparente ocultaba un hilo común de activismo estatal y cierto impulso nivelador de este activismo dirigido especialmente contra el privilegio corporativo que la Corona percibió como un obstáculo para el poder real centralizado, los liberales para la libertad individual y la igualdad, y ambos como rémora del progreso material y la solvencia del Estado. La Iglesia y las comunidades indígenas, como entidades corporativas definidas jurídicamente al margen del resto de la sociedad, con privilegios definidos legalmente y grandes cantidades de bienes corpora-

últimas décadas, y muy especialmente una serie de monografías inspiradas directa o indirectamente por Lynch, *Spanish Colonial Administration* (sobre el nuevo virreinato de Río de la Plata): sobre Perú, Fisher, *Government and Society;* para Nueva España, Archer, *Army in Bourbon Mexico*, Brading, *Miners and Merchants*, Farriss, *Crown and clergy*, y Hamnett, *Politics and Trade*. Brading, «Bourbon Spain and the American Empire», constituye un excelente resumen y análisis de la literatura reciente. Y sobre los antecedentes españoles, véase Herr, *Eighteenth-Century Revolution*.

[2] Desde la presión sobre los puestos más elevados a las medidas contra la evasión de impuestos, estos ataques y las consecuentes reacciones de los criollos están ampliamente documentados. Véase Lynch, *Spanish-American Revolutions*, 1-36, para un resumen de la situación.

[3] Ciertos acontecimientos que implicaron o afectaron a los indígenas, tales como la expansión de las haciendas, han sido objeto de mucha mucha atención. No obstante, éstos aparecen en la polémica sólo tangencialmente (y en la desamortización de las propiedades corporativas muy ocasionalmente). La cuestión del repartimiento de efectos en Perú y su relación con la rebelión de Tupac Amaru constituyen una excepción: véase, para un estudio reciente, Golte, *Repartos y rebeliones*.

tivos, iban a ser el blanco especial de los reformadores borbónicos y de sus herederos liberales en esta época neocolonial [4].

Del dominio indirecto al dominio directo

En las regiones en que los indígenas tenían poca o ninguna autonomía que perder, las consecuencias de la política centralizadora de los Borbones debieron de ser mínimas o incluso beneficiosas, en el sentido de que un gobierno real más efectivo significó el cumplimiento más estricto de las leyes que protegían a los indígenas de la codicia y el mal trato de los españoles [5]. En Yucatán, los mayas habían conservado algo mucho mejor que la protección real: un considerable grado de independencia *de facto* bajo el sistema de dominio indirecto.

La estructura administrativa de la colonia era tan primitiva como su economía. La provincia, a finales del siglo XVIII, todavía seguía pareciendo un territorio de misión, con la mayor parte de la población española amontonada en los escasos centros urbanos y la responsabilidad sobre el territorio circundante indígena compartida entre encomenderos y doctrineros. No obstante, esta responsabilidad era en buena medida teórica, ya que la tarea de gobierno efectivo de los indígenas se dejaba en manos de sus propias autoridades [6]. No hay indicios de que los españoles de la región estuvieran insatisfechos con este estado de cosas. Aunque su control sobre la provincia había llegado a ser lo bastante firme como para poder subvertir el sistema de gobierno interno de los mayas sin poner en peligro la seguridad de la colonia, aparentemente no veían ninguna razón para desmantelar un sistema que los mantenía bajo control con escasas molestias o gastos por su parte.

El ataque contra la autonomía política de las comunidades indígenas llegó de España, y llegó en forma de una reorganización general de la burocracia colonial que, con el nombre de intendencia, se difundió en diversas etapas por todo el Imperio, alcanzando a Yucatán y al resto de Nueva España a fines de 1786 [7]. En Yucatán, el nuevo sistema no supuso

[4] Para los embates borbónicos y de los primeros tiempos de la república contra la Iglesia, véase Farriss, *Crown and Clergy;* Hale, *Mexican Liberalism*, y Costeloe, *Church and State*.

[5] Las opiniones suelen ser contradictorias (véase, por ejemplo, Lynch, *Spanish Colonial Administration*, 172-200) pero, con respecto al repartimiento de efectos, son unánimes al señalar el fracaso de la reforma Golte, *Repartos y rebeliones;* Hamnett, *Politics and Trade*, 51, 88-98, 236, y Stanley Stein, «Bureaucracy and Business».

[6] El sistema de gobierno indirecto en Yucatán se describe en el capítulo 3.

[7] Brading, *Miners and Merchants*, 33-92, analiza los orígenes, introducción y funciona-

cambio alguno en la cúpula administrativa. Los gobernadores añadieron sencillamente el título de «intendente» a la lista que ya ostentaban sin que por ello se ampliara la esfera de acción de sus poderes (aunque hubo un considerable incremento en la probidad y eficacia con que se ejercieron esos poderes). Para los indígenas la innovación más significativa fue la creación de un cuerpo de funcionarios en el plano local denominados subdelegados, cada uno con responsabilidad sobre un partido (la provincia estaba dividida en once partidos) y auxiliado por «jueces españoles» en las cabeceras de parroquia que no eran sedes administrativas de ningún partido.

En muchas partes del Imperio, los subdelegados fueron simplemente corregidores o alcaldes mayores con nuevo título, sin cambios significativos en su papel y, en ocasiones, ni siquiera respecto a los individuos [8]. En Yucatán, en cambio, resultó una innovación total, tanto de hecho como de personas. Como señalé en el capítulo 3, la Corona había prohibido expresamente el nombramiento de corregidores en Yucatán. Los capitanes a guerra y otros oficiales subordinados que los gobernadores utilizaban como corregidores putativos parece que se limitaron a los asuntos militares dentro de su esfera legítima y a los asuntos comerciales que llevaban en provecho tanto propio como de sus superiores [9]. Bajo el sistema de intendencias se otorgó a los subdelegados toda la autoridad administrativa de que habían carecido los antiguos oficiales, y éstos empezaron a hacer uso de esa autoridad con pleno aliento, por no decir presión, de los gobernadores.

El aparato de gobierno local indígena establecido en las ordenanzas de los visitadores reales poco tiempo después de la conquista permaneció intacto. La diferencia residió en que por primera vez los oficiales de república dejaron de ser responsables ante un lejano gobernador en Mérida, pasando a serlo ante agentes de la Corona que residían en sus propios pueblos y que no sólo transmitían las órdenes emanadas de Mérida (o de México o de Madrid, según el caso), sino que además velaban celosamente por su cumplimiento.

Las consecuencias de esta innovación fueron numerosas y profundas, ya que su alcance fue mucho más allá de cualquier circunscripción formal de la autoridad de los dirigentes indígenas. Las autoridades mayas si-

miento del sistema de intendencias en Nueva España, haciendo hincapié en el centro de México.

[8] Véase, además de la nota 5, Lynch, *Spanish Colonial Administration*, 76-79; Brading, *Miners and Merchants*, 74-79; Gibson, *Aztecs under Spanish Rule*, 84-97.

[9] Para material sobre los capitanes a guerra (y sus equivalentes bajo diversas denominaciones) y su actividad económica, véase capítulo 1, nota 55, y capítulo 3, notas 6-9.

guieron siendo responsables del mantenimiento de la ley y del orden dentro de sus comunidades, castigando a los delincuentes y juzgando las disputas, mientras remitían los conflictos ocasionados por los no-indígenas al gobernador en el Tribunal de Indios. El nuevo sistema trajo consigo la necesidad de uno y, a veces, dos intermediarios (un «juez español» local y un subdelegado) para comunicarse con las autoridades provinciales [10]. Pero lo más importante fue que estos intermediarios comenzaron a terciar directamente en los casos que atañían sólo a los indígenas, cuando antes se resolvían sin ninguna intervención española e incluso, la mayoría de las veces, sin conocimiento alguno por su parte.

Los subdelegados no necesitaron esforzarse para invadir la jurisdicción legal de los *batabes*. Por contra, su presencia y el nuevo sistema administrativo en general estimularon a los mayas a dirimir sus riñas fuera de la comunidad, quebrando la estructura tradicional de autoridad. A comienzos de la década de 1790, y con frecuencia creciente en adelante, aparecen peticiones de miembros de la comunidad apelando decisiones y acciones de los oficiales de república. También comenzaron a llevar sus disputas entre ellos y los agravios con vecinos directamente a los subdelegados, evitando por completo a sus propios dirigentes [11].

Tales acciones fueron poco frecuentes antes de este periodo. Los macehuales habrían tenido muchas dificultades para tratar directamente con las distantes y más bien pavorosas autoridades de Mérida aunque se les hubiera ocurrido hacerlo y el gobernador hubiera querido escucharlos. Les faltaba la pericia legal necesaria para franquear los intrincados trámites del tribunal superior. Ahora, todo lo que tenían que hacer era acercarse al centro del pueblo —o, si residían en una visita, a la cabecera— y exponer de viva voz su caso particular al «juez español», quien, entonces, podía redactar una petición en su nombre y enviarla al subde-

[10] AEY, Ayuntamientos y Tierras, e IY, Colección de Alfredo Barrera Vázquez, Documentos sueltos, contienen algunos de estos últimos casos coloniales. El material más completo de AA, «Asuntos terminados», «Asuntos pendientes», «Oficios y decretos», «Decretos» y «Arreglos parroquiales», que abarca un lapso más prolongado (comienza *ca.* 1750 más que *ca.* 1790) revela más claramente el cambio. Ejemplos típicos de la mayor intromisión de los oficiales reales locales son: AA, Oficios y decretos 5, Expedte. sobre servicio personal, Tixhualahtun, 1803, y Asuntos terminados 10, Representación del cacique *et al.* de Espita, 1810. Véase además Roys, *Titles of Ebtun*, 370.

[11] Véase, por ejemplo, AEY, Ayuntamiento 1, núm. 3, Lucas Puc *et al.* a Subdelegado, 12 de julio de 1790; Tierras 1, núm. 4, Isidoro Ku *et al.* a Subdelegado, 1791; Tierras 1, núm. 8A, Domingo Canche a Subdelegado, 14 de julio de 1804; AGI, México 3139, Expedte... indios cantores, Representación de Matías Bacab *et al.*, 24 de feb. de 1792; AA, Oficios y decretos 5, Representación de Antonio Uitzil, 24 de mayo de 1804; Títulos de Uayalceh, Petición de Esteban Yam; AA, Asuntos pendientes 3, Expedte... exención de tributos y obvenciones, 1816.

legado. El riesgo de represalias por lo que en el pasado *habría* sido considerado un acto de insubordinación grave quedó minimizado gracias a la presencia de estas autoridades coloniales que residían en las comunidades y que habrían podido azotar al propio *batab* si hubiera intentado castigar al suplicante. No he encontrado ningún indicio de aumento de mala voluntad hacia los oficiales de república, de intensificación de los conflictos sociales, ni de conatos deliberados para subvertir el orden establecido. Recurrir a las autoridades españolas fue una respuesta pragmática a una realidad cambiante que el macehual no podía dejar de advertir. El casi absoluto control que habían ejercido las autoridades mayas sobre la vida de los miembros de su comunidad estaba desapareciendo. Seguían impartiendo castigos y recompensas, pero lo hacían cada vez más como brazo de las autoridades españolas locales que como soberanos por derecho propio.

La legislación colonial en sí no revela ninguno de estos cambios. Si no tuviéramos la documentación de la práctica administrativa real, incluso podríamos suponer que el gobierno local ganó autonomía en este período después de que en 1785 comenzaran a desaparecer las encomiendas privadas. En realidad hubo una pérdida de autonomía, pero no provino tanto de la autoridad formal otorgada a los subdelegados y «jueces españoles» como de su simple presencia en el lugar, al contrario de los encomenderos que residían en las ciudades. Provino muy especialmente de un nuevo espíritu que impregnó el gobierno colonial en todos los niveles, un espíritu que violaba todas las presunciones tácitas con las que se habían manejado los asuntos coloniales durante siglos. Por muy estrictamente regulados que estuvieran éstos sobre el papel, en la práctica el gobierno colonial se movió básicamente por un sistema de mercado sin controles burocráticos, al menos en las provincias más remotas, lo que permitía a los españoles comprar la benevolencia de la Corona con recursos tales como las composiciones de tierras y a los indígenas sortear la intromisión española con regalías, multas y «dádivas» similares [12].

En Yucatán, posiblemente a causa de la escasez de otras oportunidades económicas, las comisiones por impuestos que se pagaban a los subdelegados atrajeron candidatos de gran calibre [13]. Estos, a su vez, tenían que rendir cuentas a gobernantes mucho más celosos (u oficiosos, depende del punto de vista de cada quien) que sus predecesores. La complacencia, y a veces franca connivencia, de anteriores gobernadores había dejado a los indígenas indefensos frente a las extorsiones de los capitanes a guerra y otros agentes, que así se resarcían, o algo más que eso, por la falta de cualquier remuneración legal por comisiones de repartimiento o por sus propias exigencias ilegales. Los mayas obtuvieron cierto alivio de estas y otras extorsiones. Los odiados repartimientos fueron abolidos de hecho así como por ley [14]. El clero, en parte implacablemente hostil a los subdelegados que les disputaban la hegemonía local, no pudo encontrar fundamentos para impugnar su probidad financiera: «despotismo» en abundancia, pero no exacciones ilegales de dinero, bienes o trabajo [15]. Sin embargo, el precio de este alivio fue la pérdida de la autonomía que la administración corrupta y negligente del viejo régimen había ayudado a conservar.

Además de la mengua de su autoridad judicial, los dirigentes mayas se vieron privados por completo del control que ejercían sobre las rentas públicas y en el que se había basado gran parte de su poder político y económico. El tributo y también el impuesto de *holpatan* (ambos recaudados hasta entonces por los *batabes* y sus ayudantes incluso en las encomiendas de la Corona) pasaron a ser responsabilidad exclusiva de los oficiales reales locales, recaudados por los «jueces españoles» y remitidos

[12] MacLeod, *Spanish Central America,* 327, contempla las cajas de comunidad y cofradías como «instituciones "barrera" o "protectoras"» empleadas por los indígenas para generar ingresos con los que comprar la no interferencia de los españoles. De todos modos, como se vio en Yucatán, ambas se mostraron demasiado tentadoras como para dejarlas bajo control indígena indefinidamente.

[13] Con el nuevo sistema, los subdelegados llegaron a obtener una comisión del 6 por 100 sobre el tributo, probablemente la misma sobre el *holpatan,* y el 2 por 100 de las comunidades como derecho de revisión de las cuentas: AGI, México 3139, Junta de Real Hacienda, 19 de mayo de 1786 (sistema interino); México 3136, Cuentas de la Real Caja, Campeche, 1792, Ramo Tributos; AGN, Consolidación 10, Expedte. sobre bienes de comunidad, Yucatán, 1805-1806, Reglamento para administración de cajas de comunidad, 12 de julio de 1797 (y, como ejemplo, Cuenta y relación..., Tekax, 1797).

[14] Roys, *Titles of Ebtun,* 396, Auto del Gobernador, 9 de julio de 1783 (traducción maya que incluye la orden de que el decreto fuera registrado en todos los libros de cabildo de la comunidad). Que el decreto entró en vigor realmente queda claro de los informes parroquiales en AA, Visitas pastorales 3-6. Los fechados en 1782 se quejan pormenorizadamente de los repartimientos del gobernador y los capitanes a guerra; los fechados en 1784, o bien omiten cualquier mención, o hacen constar su desaparición (véanse los informes de Tixcacaltuyu, Valladolid y Sisal).

[15] El caso más detallado respecto al enfrentamiento entre clero y subdelegados, con muchas acusaciones y réplicas, es AGI, México 3072, Causa remoción Fr. Josef Perdomo, 1790-1792. Véase también AA, Decretos 1, Real cédula a Gobernador, 30 de enero de 1792 (quejas del doctrinero de Oxkutzcab); Oficios y decretos 5, correspondencia entre el gobernador Pérez y el obispo Estévez, 1804-1806, relacionada con diferentes casos; Oficios y decretos 6, José Gregorio del Canto a Obispo, 12 de nov. de 1807. Para un resumen algo parcial de la oposición del clero parroquial a la nueva autoridad judicial y administrativa de los subdelegados, véase AGI, México 3072, Gobernador a la Corona, 18 de mayo de 1782. No sugiero que los subdelegados de Yucatán fueran una rama totalmente aberrante de los oficiales locales, sino que parecen haber sido menos rapaces de lo acostumbrado y en verdad una notable mayoría en comparación con los capitanes a guerra.

por los subdelegados a las dependencias de la Hacienda en Mérida y Campeche, sin ninguna intervención de los dirigentes mayas [16]. En ciertas parroquias (no tengo datos para saber de qué proporciones) el clero también encargó a los «jueces españoles» que recaudaran adicionalmente sus obvenciones. Los oficiales reales tal vez fueran más eficientes o implacables que los *batabes*, que habían realizado este servicio durante siglos, pero no siempre fueron tan honrados, y varios curas pensaron que el experimento había sido un fracaso [17].

Infinitamente más grave fue la pérdida del control sobre los ingresos públicos propios de lás comunidades indígenas. Las cajas de comunidad se habían devuelto a las repúblicas poco antes de finales del siglo XVII, después de haberse visto desviadas a la Real Caja durante aproximadamente cincuenta años. En 1777, antes incluso de la introducción del sistema de intendencias, fueron asumidas de nuevo por la Caja, y en esta ocasión por orden de la Corona [18].

En teoría, esta orden no pretendía constituir más que un cambio administrativo. El impuesto individual de cuatro reales y los otros ingresos de la comunidad sujetos a tributo se pusieron bajo la supervisión directa de los oficiales reales. El fin proclamado era encomiable: administrar las rentas en nombre de las comunidades para protegerlas de la negligencia, disipación, e incluso tal vez corrupción, que supuestamente habían sufrido mientras las administraron las autoridades mayas, que en todos los años que se habían encargado de ellas jamás habían presentado cuentas cabales. Habían presentado cada año algunas cuentas simbólicas (donde los ingresos casi invariablemente se ajustaban a los gastos eran) a los gobernadores para que las revisaran, y éstos, aparentemente, les prestaban tan poca atención como a los resultados de las elecciones anuales que se les presentaban al mismo tiempo para obtener su visto bueno.

Después de 1777 las autoridades mayas continuaron recaudando los impuestos. La diferencia residió en que estaban obligados a entregar la

[16] El cambio fue decretado poco antes de la introducción del sistema de intendencias y subdelegados, como corolario de la incorporación de las encomiendas por la Corona establecida por real cédula de 16 de dic. de 1785: AGI, México 3139, Reglamento provisional... para el cobro de tributos, 28 de junio de 1786.

[17] AA, Oficios y decretos 6, Josef Benito de Palma a Obispo, 26 de junio de 1804, y varios informes de los curas en Cuentas de fábrica 1, 1797-1816. Los batabes todavía recaudaban las obvenciones en la parroquia de Homun en 1818; AA, Asuntos pendientes 3, Francisco Bravo a Obispo, 30 de marzo de 1818.

[18] AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813, citando una real cédula al Gobernador, 15 de enero de 1777. Sobre la oposición no totalmente desinteresada del clero, véase AA, Visitas pastorales 3-6, Informes parroquiales 1782-1784; Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de Indios, 25 de sep. de 1781, y Obispo a Josef de Gálvez, julio de 1784.

recaudación total a los oficiales reales, salvo pequeñas cantidades fijas autorizadas para la administración rutinaria de la comunidad. Estas cantidades, prescritas por adelantado para cada república en atención a su tamaño, se limitaban a los gastos periódicos tales como el papel sellado para los asuntos oficiales, la retribución anual que se pagaba al gobernador por la confirmación de las elecciones y los salarios del maestro cantor y del escribano. A partir de 1786, los subdelegados quedaron encargados de revisar las cuentas y transmitir los balances a las dependencias de Hacienda, donde se apuntaban a la cuenta de cada comunidad [19].

Los oficiales reales se sintieron satisfechos, y con razón, del rápido crecimiento de estas rentas. Bajo la dirección relativamente eficiente y honrada de la reformada burocracia borbona, los bienes de comunidad (la cuenta combinada de todos los fondos de la comunidad) acumularon un excedente de más de medio millón de pesos en menos de cuarenta años, frente a sólo 4.086 pesos de todo el periodo anterior hasta 1777 (véase cuadro 12.1). El rendimiento bruto anual del tributo, claro está, había aumentado durante este periodo junto con el incremento sustancial de la población indígena. No obstante, la suma era impresionante vista bajo cualquier criterio, y para Yucatán representaba un «rescate de rey» más allá del sentido figurado que la frase entraña. De hecho, todo, salvo una pequeña reserva monetaria de 8.065 pesos en 1813, se había empleado desde la década de 1780 en librar del hundimiento por bancarrota a la Real Hacienda, bien en forma de préstamos cuyo interés nunca se pagó, o como «depósitos tomados en calidad de reintegro para urgencias del Real Erario» (más otros 32.000 pesos otorgados directamente como «donativos de guerra») [20]. Cuando en 1804 la Corona decretó la desa-

[19] AA, Oficios y decretos 4, Abogado de indios a Gobernador, 25 de sep. de 1781; AGN, Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad Yucatán, 1805-1806 (incluyendo, además del Reglamento para la administración... 1797, copias de varios libros de cuentas de repúblicas y algunos pareceres de oficiales reales, 1805-1806). Véase también el informe de los Oficiales reales, 7 de julio de 1790, con resúmenes de todos los presupuestos municipales, en AGN, Historia 498, Exp. sobre el establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805.

[20] El destino final de los fondos desviados es difícil de determinar, ya que lo fueron allí donde los déficits reclamaban más urgente atención y se aprobaron varios proyectos (por ejemplo, un préstamo de 50.000 pesos a la Real Compañía de Filipinas) que posiblemente nunca se llevaron a la práctica: AGI, México 3066, Testimonio... capitales de fondos de comunidad, 1783; México 3139, Gobernador a Miguel Cayetano Soler, 24 de feb. de 1799, y Real cédula al Virrey, 27 de dic. de 1799; México 3101, Respuesta Fiscal, Consejo de Indias, 2 de feb. de 1803; AGN, Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad de Yucatán, Gobernador a Junta Real Hacienda, 23 de nov. de 1805, y Consulta de la Audiencia de México, 24 de abril de 1806; Consolidación 12, Representación de Ildefonso

CUADRO 12.1.—Bienes de comunidad en la Real Hacienda, 1777-1813 (en pesos)

Año	*Total*
1777[a]	4.086
1781	27.000
1785	51.799
1798	110.000
1805	354.817[b]
1813	516.757[c]

Fuentes: AA, Oficios y decretos 4, Abogado de indios a Gobernador, 25 de sep. de 1781; AGI, México 3123, Relación... Real Caja, 1785; México 3139, Gobernador a Miguel Cayetano Soler, 24 de feb. de 1799; AGN, Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad, Yucatán, 1805-1806; AGI, México 3138, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813.

Nota: Esta tabla y las siguientes que figuran en este capítulo aparecieron primero en Farriss, «Propiedades territoriales».

[a] Antes de ser colocados bajo administración real directa.

[b] Comprende 36.563 pesos de réditos acumulados sobre 81.250 pesos depositados en la Real Renta de Tabacos desde 1786.

[c] Comprende 55.627 pesos de réditos acumulados; 172.193 pesos en la Caja de Consolidación; 253.000 pesos en préstamo a la Caja Provincial; 11.000 pesos en préstamo al Monte Pío de Oficinas; 15.652 pesos en préstamo a particulares y 8.065 pesos en efectivo. Otras cantidades extraídas del fondo y no incluidas en esta relación son: 32.000 pesos en «donativos de guerra» para la Corona; 1.000 pesos para un orfelinato y 50.000 pesos para el hospital de leprosos de San Lázaro, ambos en Campeche, así como 58.000 pesos del excedente acumulado del tributo de *holpatan* en préstamo a la Corona, hasta un total de 666.757 pesos del excedente acumulado de las comunidades indígenas.

mortización de todos los fondos de propiedad corporativa para contribuir a evitar la insolvencia, más de la mitad de la cuenta de los bienes de comunidad yucatecos había sido ya saqueada. Aun así, la suma transferida a la nueva «Caja de Consolidación» en México excedía el total obtenido de las dotaciones de la Iglesia, parte sustancial de las cuales eran también propiedad de los mayas, correspondiendo a las cofradías de las comunidades [21].

Maniau a la Junta Superior de Consolidación, 14 de sep. de 1808; AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813.

[21] AGN, Consolidación 4, Cuentas de la Caja de Consolidación, Mérida, 1806-1809, proporciona la cifra de 308.105 pesos de capital eclesiástico, incluyendo 100.000 pertenecientes al hospital de leprosos de San Lázaro (de los cuales 40.000 habían sido «donados» por la Corona de los fondos de las comunidades). La suma del capital de la Iglesia representa sólo la amortización parcial de los censos eclesiásticos en poder de los criollos, quienes lograron evitar la plena ejecución de la ley (véase capítulo 9, nota 8, y Lavrin, «Execution of the Laws», 38-42). El de Lavrin es el primer estudio sobre las leyes de consolidación que toma en cuenta las repercusiones que tuvieron sobre los indígenas (pp. 41-42); los documentos de consolidación son muy incompletos, puesto que no contemplan ni los demás préstamos de los bienes de comunidad a la Real Hacienda (de hecho no devueltos) ni los «donativos» provenientes del fondo (véase cuadro 12.1).

Pero si este fondo resultó extraordinario para el Erario, para los indígenas el nuevo sistema constituyó sin duda un paso atrás aun en el caso de que no hubiesen escamoteado ningún excedente. Ciertamente, las autoridades mayas habían producido escasos excedentes, pero sin duda no había sido ésa su intención ni tampoco era del interés de sus comunidades. Como he señalado anteriormente, tal vez nunca se recaudó por completo el impuesto de cuatro reales. A pesar de que los oficiales reales afirmaban que los mayas habían administrado mal o incluso malversado estas rentas, lo más probable es que no hicieran más que acomodar la cantidad que recaudaban a las necesidades globales de la comunidad y satisfacerlas con los ingresos obtenidos de otras fuentes, tales como las cofradías, las milpas comunales y la renta que pagaban las castas sin tierras para hacer la milpa en las parcelas comunales.

Con el nuevo sistema sólo una pequeña parte de los ingresos locales se invertía en necesidades locales, que, además, pasaron ahora a ser definidas por forasteros. El celo de los oficiales reales a la hora de acumular excedentes rebasó la frontera entre frugalidad y mezquindad. En 1817, por ejemplo, las autoridades del pueblo de Espita solicitaron permiso para gastar cuarenta pesos en muebles nuevos para el ayuntamiento. Espita, el mayor pueblo del partido de Tizimin, producía entonces una renta municipal anual cuando menos de seiscientos pesos, pero a los oficiales reales les pareció aquella una suma «excesiva» y autorizaron sólo veinticinco pesos, y únicamente porque el informe del subdelegado afirmaba que el cabildo había tenido que pedir prestadas al cura una mesa y unas sillas para celebrar sus últimas elecciones [22].

El mayor inconveniente que se derivaba de esta política de austeridad desde el punto de vista maya era la prohibición de emplear dinero de los impuestos municipales para las fiestas o cualquier gasto relacionado con el culto a los santos. Por sí misma esta prohibición probablemente no habría supuesto grandes apuros. Cuando en su día se expropiaron los ingresos de las comunidades, las cofradías asumieron la totalidad de estos gastos mientras duró, y cabe suponer que habrían vuelto a hacerlo, si no fuera porque también ellas estaban recibiendo ataques de otras direcciones. Las cofradías, como instituciones eclesiásticas, estaban a salvo de las autoridades civiles (al menos hasta que los bienes de la Iglesia

[22] AEY, Ayuntamiento 1, núm. 28, Exp. sobre gastos de comunidad, Espita, 1817. Para un caso similar, véase IY, Colección de Alfredo Barrera Vázquez, Expedte. fondos de comunidad, Hopelchen, 1816.

se convirtieran en el blanco de las confiscaciones). Sin embargo, no estuvieron a salvo de la Iglesia, que ejerció su propia política de centralización fiscal durante este periodo. No puede ser del todo casual que en 1780, después de muchos años de la misma atención intermitente y superficial a sus finanzas que la que el gobernador dedicaba a la contabilidad municipal, el obispo decidiera de repente tomar posesión de todas las cofradías indígenas. Su idea era vender las haciendas e invertir el producto de la venta en censos (una especie de hipoteca sobre bienes raíces que proporcionaba una renta anual del 5 por 100) para, según explicaba, «conservar estas fundaciones pías y evitar los menoscabos a que de otra manera se exponen» [23].

En el mejor de los casos, el plan estuvo mal concebido. Sólo dos tercios de las haciendas (78 de 117) llegaron a subastarse antes de que las autoridades civiles intervinieran para detener la venta (véase cuadro 12.2). Paradójicamente, o quizás como era de esperar, las 39 haciendas conservadas por los mayas eran las únicas que seguían produciendo beneficios a finales de la época colonial. Muchos de los censos incurrieron en atrasos y en algunos casos tanto los intereses acumulados como el capital se perdieron (un acontecimiento bastante frecuente en los censos eclesiásticos de la diócesis y que el obispo podía haber previsto). En realidad, se obtuvo menos de la mitad del interés devengado en el periodo 1787-1796 (véase cuadro 12.3). El obispo no pudo prever la última ironía del destino: *todo* el capital eclesiástico, incluido el que quedaba de las cofradías (salvo el de las haciendas sin vender), sería expropiado a su vez por la Real Hacienda a cambio de «vales reales», que se desvanecieron junto con la insolvente Corona española y los bienes de comunidad cuando se declaró la independencia en 1821 [24].

En cualquier caso, los mayas poco habían visto de las rentas de las cofradías. Las haciendas que no se vendieron se expropiaron de hecho poniéndolas bajo la dirección de patrones españoles. El obispo, siguiendo de nuevo el ejemplo de los oficiales reales, había recortado drásticamente todos los ingresos de las cofradías para que el saldo engordara las arcas diocesanas [25], de la misma forma en que los bienes de comunidad

[23] AA, Oficios y decretos, Obispo a Capítulo de la Catedral, 23 de sep. de 1782. Para un análisis más detallado y documentación relacionada a propósito de la expropiación de las cofradías, véase Farriss, «Propiedades territoriales», 185-193.

[24] AGN, Consolidación 4, Cuentas de Caja de Consolidación, Mérida, 1805-1809; Consolidación 13, Principales de haciendas nombradas cofradías, 30 de abril de 1808. La Real Hacienda parece haber pagado intereses (reducidos al 3 por 100 desde el 5 por 100 anterior a la consolidación) al menos intermitentemente hasta la independencia: AA, Cofradías generales, 1816-1823 (aunque véase Lavrin, «Execution of the Laws», 45-46).

[25] Farriss, «Propiedades territoriales», 199-201. Véase, además, cuadro 12.3 y nota 28.

CUADRO 12.2.—Haciendas de cofradía en Yucatán, 1770-1787

Partido	*1770*	*1780*[a]	*Vendidas (1780-1781)*	*Precio de venta (en pesos) (1787)*[b]
Mérida	4	4	3	1.320
Camino Real	27	27	11	20.710
Campeche	5	5	2	2.505
Costa	42	38	28	22.316
Sierra	23	23	20	23.723
Beneficios Bajos	16	15	12	12.308
Beneficios Altos	2	1	—0—	—0—
Tizimin	10	2	2	415
Valladolid	8	2	—0—	—0—

Fuentes: AGI, México 3066, Informaciones haciendas de cofradía, 1782, cuads. 1, 5-10, 12, 16-18; AA, Visitas pastorales, 3-6, Informes parroquiales, 1782-1784; Oficios y decretos 3, Haciendas de cofradía vendidas y su importe impuesto, 1782-1786; Libro de cofradías, 1787-1796; Cofradías e imposiciones 1, 1704-1818; Obras pías, 1760-1842.

[a] Número de haciendas de cofradía en explotación. Sólo tenemos constancia de una venta en este periodo (perteneciente al pueblo de Uayma, partido de Valladolid); las restantes se arruinaron en la rigurosa sequía de 1769-1774 y fueron abandonadas definitivamente.

[b] Estas cifras representan el capital del censo de sólo setenta de las estancias. Las ocho estancias que faltan eran grandes y, a juzgar por el valor de estancias cercanas comparables vendidas cada una por una cantidad entre 2.000 y 6.000 pesos, podrían elevar la cifra al menos en otros 20.000 pesos. El precio de venta real es desconocido en muchos casos, pero hay evidencias de que parte del principal perteneciente a muchas de las cofradías se había perdido ya hacia 1787. La suma total de los precios de venta combinados a partir de las fuentes locales se estima «superior a 100.000 pesos» (AA, Oficios y decretos 4, Testimonio del Tesorero de la Real Caja, 3 de abril de 1782).

engordaban (si bien con una administración bastante más eficiente) la Real Hacienda.

La absorción casi simultánea de cajas de comunidad y cofradías fue un duro golpe para las comunidades y, especialmente, para su empresa colectiva más importante, el culto a los santos. Los oficiales reales alegaban que los mayas «disipaban mucha parte» de las rentas municipales cuando estaban bajo su control «en bebidas... y festividades ya profanas ya religiosas» [26]. Sin duda sus palabras tenían fundamento. Se puede confirmar a través de diversas fuentes que las diversiones de las fiestas, especialmente las bebidas alcohólicas, daban cuenta de una parte sustan-

[26] AGI, México 3169, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813; AEY, Tierras 1, núm. 3, Exp. sobre la hacienda de la comunidad de Izamal, 1790, Auto del Gobernador, 21 de mayo de 1790.

CUADRO 12.3.—Renta del capital de cofradía en Yucatán, 1787-1796 (en pesos)

Réditos debidos sobre el principal[a]	41.441
Réditos cobrados	19.381
Gastos pagados por fiestas[b]	8.739
Gastos administrativos[c]	1.551
Balance en efectivo («alcance en la caja»)	8.691
Sin registrar	400
Réditos no cobrados	22.060

Fuentes: AA, Oficios y decretos 3, Haciendas de cofradía vendidas y su importe impuesto, 1782-1786; *Libro de cofradías*, 1787-1796; Cofradías e imposiciones 1, 1704-1818.

[a] Réditos al 5 por 100 acumulados durante 10 años sobre un principal de 82.882 pesos (no se incluyen los 451 pesos del partido de Valladolid, ya que no disponemos de información sobre el cobro o el desembolso de esta suma).

[b] Derechos pagados al clero parroquial y otros gastos por festividades.

[c] Derechos del Administrador General de Cofradías, 8 por 100 de los réditos cobrados.

cial del gasto público y privado de los mayas. Pero no dudo que era en eso precisamente en lo que deseaban emplear su dinero, y aún hoy lo siguen haciendo.

Aunque algunos dirigentes mayas advirtieron ominosamente a los curas que si se vendían las cofradías la comunidad dejaría de atender a los santos, se extinguiría la devoción religiosa y las iglesias tendrían que cerrar sus puertas por falta de fieles [27], no pudieron cumplir sus amenazas y abandonar a sus santos. Sin embargo, no pudieron contar con las cajas de comunidad para sostener los rituales religiosos y, en el mejor de los casos, tan sólo con una cantidad mínima de las cofradías. Los impagos en el principal invertido y el fraude en la administración de las propiedades no vendidas eran la norma; aun así, cuando se lograba reunir la renta, el obispo limitaba los desembolsos a los derechos por misas y una pequeña cantidad de velas para las fiestas principales de los santos [28]. Si deseaban mantener todo el ciclo ritual con los tradicionales

[27] Documentado en AGI, México 3066, Testimonio de real provisión, 1782. Véase también Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán* 1: 73-77, sobre el resentimiento de los indígenas por este «golpe mortal», que vio como importante contribución a la Guerra de Castas casi setenta años más tarde: «No se podía inventar nada que pudiese exasperarlos más que la venta de las cofradías.»

[28] Para los bienes de cofradía expropiados, pueden verse las cuentas de ingresos y gastos anuales, en AA, Libros de cofradías, 1786-1797; Cofradías e imposiciones 1, núm. 6, Razón de los sobrantes de las cofradías, 1805-1811; Cofradías generales, 1816-1823. Sobre las haciendas de cofradía sin vender y administradas bajo la supervisión de la dió-

complementos de fuegos artificiales, música y todas las demás «diversiones», tan esenciales para la empresa como la propia misa, y si deseaban seguir teniendo a los santos vestidos decentemente y las iglesias engalanadas, *tendrían que correr ellos con todos los gastos*.

La expropiación de cajas de comunidad y cofradías se justificó oficialmente recurriendo al viejo principio paternalista de que los indígenas *no estaban capacitados para decidir sobre sus propios intereses*, principio con el que tanto los oficiales reales como la jerarquía eclesiástica estaban plenamente de acuerdo a pesar de las muchas batallas jurisdiccionales en que se enzarzaron. La utilización de los bienes confiscados inspiró multitud de propuestas de ambos grupos, todas ellas para mejorar la suerte de los indígenas según quien la proponía. Algunos de los planes sorprenden por su mala fe: escuelas para adiestrar a los indígenas en el trabajo de fábricas textiles, dotaciones para cátedras universitarias de derecho canónico y teología moral, y la construcción en los pueblos de mejores alojamientos para los viajeros son algunos de los proyectos que parecen obedecer más a los intereses de los españoles que a los de los mayas [29]. De todos modos, cualesquiera que fueran sus fines, en la mayoría de los casos no se llevaron a término. El Juzgado de Obras Pías de la diócesis se reservó los excedentes de las cofradías y los oficiales reales vetaron los proyectos más ambiciosos para los bienes de comunidad. La idea era acumular las reservas hasta que rentaran lo suficiente para «socorrer las necesidades de los indios», proporcionando ayuda en tiempos de carestía, manteniendo a los pobres e incluso, con el tiempo, pagando sus tributos [30]. Estos loables objetivos a largo plazo tampoco

cesis, véase Cofradías e imposiciones 1, núm. 14, Razón de las obras pías que tienen administradores particulares, 30 de oct. de 1804. Este mismo legajo y Obras pías, 1760-1842, contienen numerosos expedientes sobre cofradías concretas, y otras cuentas se encuentran dispersas en «Asuntos pendientes», «Oficios y decretos», y «Cuentas de fábrica 1» (por ejemplo, Cuentas de la cofradía de Cuzama, 1800-1808), con un registro más detallado de los libros de cofradía confiscados (por ejemplo, Ekmul, que contiene cuentas de Euan, 1784-1807).

[29] AA, Oficios y decretos 4, Representación del Abogado de indios, 25 de sep. de 1781, Obispo al Oidor Antonio de Villaurrutia, 14 de agosto de 1782, Gobernador a Obispo, 9 de julio de 1782, Obispo a Josef de Gálvez, 13 de nov. de 1786; AGI, México 3101, Respuesta Fiscal, Consejo de Indias, 2 de feb. de 1803; Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad, Oficiales reales a Gobernador, 14 de nov. de 1805; AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813; México 3101, Angel Alonso de Pantiga a la Corona, 3 de sep. de 1814.

[30] AGN, Historia 498, Exp. sobre establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805, Abogado de naturales, 24 de mayo de 1792; AGI, México 3168, Actas de la Diputación provincial, 10-12 de mayo de 1813, y Respuesta del Auditor de guerra, 26 de mayo de 1813 (el único oficial que consta reconociera que el fondo de comunidades había sido un fraude y una «quimera» para los indígenas).

se realizaron nunca. Por contra, el fondo se utilizó para acudir a las necesidades financieras de la Corona y, como el capital de las cofradías, desapareció de modo definitivo al finalizar el dominio colonial.

Lo que hizo las tendencias centralizadoras de Iglesia y Estado de hecho más rastreras de lo que lo habrían sido con la mera apropiación de las rentas de los indígenas, fue la combinación de la nueva eficacia burocrática con el viejo principio paternalista, que, al fin y al cabo, había configurado la política real y eclesiástica desde el comienzo del dominio colonial. Los mayas estaban acostumbrados a sobrellevar las exacciones y apropiaciones de los españoles. Si de ellos solos dependiera, bien podrían haber ideado, como habían hecho en el pasado, algún método alternativo que quizá estirara todavía más sus recursos, pero que les permitiera hacer frente a las necesidades de la comunidad. El meollo estaba en que los españoles ya no se conformaban con coger el dinero y salir corriendo; aspiraban a proteger a los indígenas de su propia inconstancia e incompetencia. Y estos agentes del despotismo ilustrado, respaldados por un aparato de gobierno real agrandado y vigorizado, alcanzaron un grado de control sobre aquellos que a buen seguro habrían envidiado los frailes del siglo XVI.

Ahora, sujetos a la vigilancia entrometida de los celosos funcionarios de la Corona apostados en sus propias comunidades, cualquier intento de los mayas para desarrollar una nueva empresa comunal que remediara la crisis financiera corría el riesgo de verse expropiado. Cuando el subdelegado local informó al gobernador de que el pueblo de Izamal había establecido una nueva estancia para sustituir a las dos propiedades de cofradía expropiadas, aquél decretó que formaba parte legalmente de los bienes de comunidad y que, por tanto, habría de ser administrada por la Hacienda, porque «siendo los naturales menores y muy expuestos á ser engañados en sus tratos, necesitan de una autoridad que impida los engaños». Sobre todo, debían evitar gastar este o cualquier otro ingreso comunal en «las embriagueces y otros vicios de que son propensos» [31]. Se habían terminado las fuentes alternativas para el sostenimiento de las fiestas.

Desde el punto de vista maya, las fiestas, incluyendo las borracheras con sus connotaciones sagradas, procuraban mejor el bien común que cualquiera de los ingeniosos proyectos ideados por los más o menos bien intencionados burócratas españoles [32]. Si juzgamos con imparcialidad,

[31] AEY, Tierras 1, núm. 3, Exp. sobre la hacienda de la comunidad de Izamal, Auto del Gobernador, 21 de mayo de 1790.

[32] Un cura trató de suavizar la oposición a la expropiación de los bienes de la cofradía con el argumento de que los fondos podrían sostener un seminario teológico, de tal modo

ciertos planes, como ya he señalado, beneficiaban única y exclusivamente a los españoles. Otros, aunque buenos en su intención, podían ser de dudosos resultados (por ejemplo, el programa desinteresado del gobernador para controlar las langostas), o, al menos, de dudoso valor para los indígenas (como la contratación de maestros vecinos en todos los pueblos) [33]. Algunos proyectos, con todo, debieron producir ciertos beneficios materiales. Por ejemplo, la construcción de cementerios, que permitió enterrar a los muertos fuera de los límites del pueblo y no bajo el suelo de las iglesias, fue una medida sanitaria que debió haberse llevado a cabo mucho antes para mitigar el número de muertes durante las epidemias (y mucho más efectiva, a mi entender, que el envío de médicos desde Mérida pagados también con los impuestos municipales). En cambio, las alhóndigas que mandó construir el gobernador en todos los pueblos no fueron más que sucedáneos controlados estatalmente del plan para aliviar el hambre que los mayas habían ya ingeniado a través de las cofradías y que la interferencia española se encargó de destruir [34].

Todos los proyectos, tuvieran o no valor material, fueron negativos por completo en sus efectos sociopolíticos. Aun cuando hubieran correspondido a la noción maya de lo que se necesitaba, cosa que rara vez hicieron, siempre eran propuestos por los españoles, realizados bajo su dirección y pagados con los fondos recaudados y distribuidos por ellos,

que los indígenas podrían lograr por este medio «el estado eclesiástico, sean curas, canónigos y obispos»; AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, cuad. 5, Testimonio de los caciques de Caucel y Ucu. (Los indígenas, escépticos o indiferentes ante estas lisonjas, insistieron en que preferían su cofradía.) Para otros proyectos menos interesados, véanse notas 33 y 34.

[33] AA, Asuntos terminados 9, Auto del Gobernador, 6 de agosto de 1803 (sobre el control de la langosta); AGN, Exp. sobre establecimiento de escuelas en Yucatán, 1790-1805. Algunos de los pueblos mayores tenían maestros de escuela pagados por los fondos de las comunidades y las contribuciones pagadas por los vecinos (véanse los informes de los subdelegados sobre los partidos de Camino Real Alto y la Sierra). Una propuesta de subsidio de 6.300 pesos para ampliar el programa (Auditor de guerra, 15 de marzo de 1791) se enfrentó con la oposición del Procurador y el Abogado de indios (25 de enero y 24 de mayo de 1792) y aparentemente nunca se llevó a cabo.

[34] Acerca de los cementerios, véase AA, Oficios y decretos 5, Auto del Cabildo eclesiástico, 20 de marzo de 1804, Gobernador al Obispo, 19 de marzo de 1805 y 20 de sep. de 1806 (se refiere también a un programa de vacunación contra la viruela). Sobre la asistencia médica, véase AGN, Intendentes 70, núm. 10, Gobernador al Virrey, 25 de nov. de 1799; sobre las alhóndigas y un programa de préstamos para comprar maíz durante las épocas de escasez (es decir, los indígenas tenían que amortizar el subsidio en un momento en que sus fondos excedentarios sobrepasaban los 350.000 pesos y crecían anualmente), véase AEY, Ayuntamiento 1, núm. 2, Exp. sobre pósitos, 1790; AGN, Intendentes 75, Gobernador al Virrey, 10 de agosto y 10 de dic. de 1800, y Respuesta del Fiscal civil, 18 de feb. de 1801; Consolidación 10, Exp. sobre bienes de comunidad, Oficiales reales a Gobernador, 14 de nov. de 1805.

dejando a los mayas tan sólo el papel pasivo de beneficiarios —o víctimas, como en algunos casos debió de suceder—. Las consecuencias perjudiciales de la nueva política borbónica, por tanto, no fueron simplemente, ni siquiera principalmente, las cargas materiales añadidas, sino el desamparo y dependencia que produjeron al atacar la organización y los recursos que los mayas poseían para actuar por sí mismos.

La expansión de la hacienda

Los mayas, durante este periodo, estuvieron inmersos en otra lucha, en muchos aspectos más fiera, contra la usurpación española: la lucha por la tierra. Toda la flexibilidad o capacidad de adaptación que tenían para las exigencias españolas dependía, en última instancia, de este recurso básico. Sin tierra propia la autonomía política era un absurdo.

La enajenación de las tierras indígenas se produjo mucho más despacio en Yucatán que en el centro de México. Sólo empezó a llevarse a cabo con rigor a finales del siglo XVIII, coincidiendo con la acometida más fuerte de las reformas administrativas y fiscales de los Borbones. El súbito incremento tanto en número como en volumen de pleitos por la tierra por esa época se debió posiblemente en parte a la explosión general de papeleo que produjo la burocracia borbónica, que dejó los anaqueles de todos los archivos de la colonia abarrotados de documentos. No obstante, muchos de los títulos de haciendas privadas que han sido conservados más o menos intactos por sus propietarios desde el momento de la concesión o de la compra originales comienzan también a verse inmersos en demandas y contrademandas en este periodo. De los mapas de lindes y la documentación sobre mensuras se desprende con claridad que el aumento de los litigios coincidió —de hecho se vio estimulado— por una explosión del suelo: la súbita expansión de las haciendas a partir de pequeños núcleos mencionados en las escrituras originales [35].

La metamorfosis de la modesta estancia ganadera de principios de la época colonial en las vastas haciendas de henequén que llegaron a dominar la vida social, política y económica de Yucatán, así como su paisaje, finalizó en las últimas décadas del siglo XIX. Había comenzado en serio un siglo antes, durante el reinado de Carlos III, cuyos ministros iniciaron el cambio hacia la política económica de *laissez-faire* que caracterizó la era neocolonial.

[35] La documentación sobre esta expansión y los conflictos que ocasionó con las comunidades indígenas se ofrece en el capítulo 9, nota 66.

Yucatán fue una de las primeras colonias que se beneficiaron de las reformas comerciales introducidas en la segunda mitad del siglo XVIII para alentar el comercio entre España y América. Las viejas restricciones del sistema de los Austrias que habían propiciado el aislamiento y el atraso económico de las regiones periféricas como Yucatán habían quedado desacreditadas: no hacían más que estimular el contrabando, que no proporcionaba ingresos a la Corona, y además debilitaban el fundamento económico del Imperio. La libertad de comercio se introdujo en España y en las islas del Caribe en 1765, se extendió a Yucatán en 1770 y al resto del Imperio en 1778, excepto México y Venezuela, que al fin fueron incluidas en 1789. En estos diez años el comercio colonial había aumentado ya en aproximadamente un 700 por 100 [36].

El «comercio libre», como se llamó, no abolió la prohibición de comerciar con extranjeros, aunque temporalmente se permitió comerciar con buques mercantes de pabellón neutral durante las guerras napoleónicas. Los cambios, con todo, fueron considerables. Los buques pudieron navegar directamente entre los puertos principales del Imperio sin necesidad de convoy o licencia especial y se simplificó y redujo el antiguo y absurdo montón de derechos de exportación e importación. Yucatán no pudo sacar provecho de todas las ventajas derivadas del comercio libre de forma inmediata, ya que éste llegó al comienzo de la grave sequía de 1769-1774, cuando la colonia no podía siquiera alimentarse a sí misma. Pero para 1780 la recuperación ya estaba en marcha, y la producción agrícola, junto con el comercio interno y externo, se incrementaron sustancialmente en las décadas siguientes.

Una idea de estos incrementos puede deducirse de las cifras oficiales de los diezmos eclesiásticos (cuadro 12.4), que dan un indicio de la producción en el sector español, pues los indígenas estaban exentos de este impuesto, y de los derechos de aduana recaudados en el puerto de Campeche, el más importante (cuadro 12.5). Ambos muestran una fuerte recuperación después de la sequía de 1769-1774, superando en pocos años los niveles anteriores a la hambruna, y un rápido crecimiento en adelante. Los ingresos por diezmos en la diócesis crecieron un 279 por 100 entre 1775 y 1794; los derechos de aduana, por su parte, casi se cuadruplicaron en las dos décadas que van de 1778 a 1798:

[36] Véase Haring, *Spanish Empire in America*, 320-321 y 314-322, para un resumen de las reformas comerciales. Brading, «Bourbon Spain and the American Empire» es un excelente análisis de las reformas borbónicas, su génesis y sus efectos.

CUADRO 12.4.—Ingresos por diezmos, diócesis de Yucatán, 1635-1815

Año[a]	*Diezmos*
1635	11.223
1713	17.892
1738	15.864
1757	17.406
1764	16.992
1774 (año de hambruna)	11.475
1775	12.546
1777	25.857
1784	33.507[b]
1787	35.550
1794	35.032
1809	47.673
1815	44.608

Fuentes: AGI, Contaduría 919, núm. 1, Tanteo de la real caja, Mérida, 1636; AA, Real cedulario 26, Reales cédulas a Obispo de Yucatán, 6 de julio de 1714 y 12 de mayo de 1739; AGN, Real Hacienda 9, Libro de cargo y data, 1759; AGI, México 3121, Libro de cargo y data, 1765; AGN, AHH 2134, Libro de cargo y data, 1778 (da cuenta de los diezmos de 1774, 1775 y 1777); AGI, México 3123, Tanteo de la real caja, 1785, y Libro de cargo y data, 1788; AGN, Clero regular y secular 70, exp. 11, Autos de los expolios... obispo Fray Luis de Piña y Mazo, 1795-1807; AA, Oficios y decretos 6, Recibo de la cuarta episcopal, 18 de julio de 1809; AA, Estadística 1, Manifiesto de lo que tiene que haber..., 17 de enero de 1817.

Nota: Incluye Tabasco y, a partir de 1697, el Petén, que, sin embargo, no produjo más que una cantidad insignificante de diezmos.

[a] Año de producción, la anotación consta el año siguiente en los libros de cuentas de Hacienda.

[b] La recaudación del diezmo se dio en arriendo de 1779 en adelante en Yucatán, según AGN, Diezmos 4, Certificación del escribano de diezmos, 24 de marzo de 1794.

Estas cifras constituyen tan sólo un cálculo aproximado del incremento total en producción y comercio, que quizás fue considerablemente mayor. Los diezmos todavía se vendían al remate por periodos de cinco años en vez de ser recaudados directamente y las pujas no se acompasaban a los cambios en la producción. Los ingresos de Campeche reflejan sólo el comercio legal a través de este puerto. Sisal, Dzilam y otros puertos más pequeños estaban empezando a asumir parte del comercio con los cercanos enclaves del Caribe y del Golfo y el contrabando continuaba dándose en las mal vigiladas costas yucatecas. Los derechos de aduana podían haberse reducido, pero el comercio libre de impuestos seguía teniendo un enorme atractivo.

No sólo se incrementó el valor de la actividad comercial, sino que además crecieron las exportaciones. Las mantas yucatecas, el tosco paño

de algodón tejido por las mujeres mayas para el tributo y el repartimiento, habían ido perdiendo mercado en Nueva España debido a la competencia de los pequeños obrajes del centro de México. Pero los diferentes productos que compraban nuevas relaciones comerciales compensaban de sobra esta pérdida. Los prósperos puertos y astilleros de La Habana y los igualmente boyantes ingenios azucareros de la isla fueron buenas salidas alternativas para la cordelería y los aparejos yucatecos hechos de fibra de henequén, además de para la sal, carne salada, manteca, maíz

CUADRO 12.5.—Comercio a través del puerto de Campeche, 1700-1798

Año	*Derechos de importación y exportación (en pesos)*
1700-1717 (promedio anual)	7.614[a]
1760	5.117
1761	5.664
1767	5.664
1773	6.230[b]
1774	5.973
1775	3.679
1776	4.462
1777	5.324
1778	7.914
1779	8.257
1780	15.163
1781	12.324
1784	24.163[c]
1798	31.794

Fuentes: AGI, México 886, Consulta del Consejo de Indias, 17 de sep. de 1717. Las cifras restantes proceden de los libros de cargo y data (referidos a los ingresos recaudados el año anterior) de la real caja, Campeche, en: AGI, México 3132 (1761, 1762 y 1768); México 3133 (1774-1777); México 3134 (1778-1782); México 3135 (1785); México 3137 (1799).

[a] Redondeado al peso más próximo. Los totales son por almojarifazgos y no incluyen los impuestos especiales sobre la sal y el palo de tinte.

[b] Punto culminante de la hambruna de 1769-1774; la mayor parte de los impuestos representan importaciones de comida.

[c] Los índices y las bases para los impuestos se modificaron en 1770, 1782, 1796, y en adelante con una creciente y desconcertante frecuencia, aumentando la confusión con un montón de exenciones y confiscaciones específicas (los «comisos»). Según los oficiales reales, el volumen del comercio siguió creciendo a pesar de la turbulenta situación internacional, pero los totales de ingresos recaudados no pueden constituir más que un reflejo aproximado de los cambios en volumen.

y frijoles para aprovisionamiento de barcos y consumo local, y los cueros y el palo de tinte para la reexportación [37].

Se triplicaron, cuadruplicaron o aumentaron incluso más después del aflojamiento de las restricciones comerciales: el crecimiento de las exportaciones totales de Yucatán fue impresionante desde cualquier punto de vista [38]. A pesar de las continuas quejas acerca de su pobreza y la perturbación causada por las guerras de las dos últimas décadas de la época colonial, Yucatán pasó con suma rapidez de ser una colonia completamente primitiva que había vivido del tributo de los indígenas y que había exportado poco más que de los bienes obtenidos de él, a constituir una región todavía relativamente atrasada pero cada vez más próspera sustentada por la agricultura española (todavía basada, desde luego, en la mano de obra indígena).

La evidencia estadística que proporcionan los diezmos y el comercio exterior se ve reforzada por el hecho de que la encomienda y el repartimiento pudieran abolirse en este periodo sin que apenas se levantaran protestas de los pobladores y los oficiales provinciales. Durante siglos, los españoles habían insistido con vehemencia en que la colonia no podía sobrevivir sin los diversos tributos (incluido el repartimiento). Los repartimientos oficiales desaparecieron en 1783 con tan poco revuelo, que tan sólo he encontrado en 1784 algunas alusiones de pasada al hecho de que los indígenas habían sido liberados de esta carga [39]. La encomienda privada se abolió después de que en 1785 murieran los últimos beneficiarios. El conflicto se limitó, significativamente, a la cuestión subsidiaria de si los hacendados debían o no hacerse responsables del tributo de los peones indígenas que residían en sus posesiones [40].

[37] Sobre las exportaciones a los puertos del Caribe, especialmente a La Habana, véanse las fuentes citadas en el cuadro 12.5 y en el capítulo 1, nota 34.

[38] Junto a la plata mexicana, el incremento más espectacular se registró en la agricultura (y explotación ganadera) de exportación de las colonias «periféricas» de Sudamérica y el Caribe. Véase Humboldt, *Ensayo político*, 83, 505; Brading, «Bourbon Spain and the American Empire»; Lynch, *Spanish Colonial Administration*, 25-45, 162-171 (sobre Río de la Plata); Arcila Farías, *Economía colonial*, 256-257, 355-370 (sobre Venezuela). Con todo, excepto en el caso de Chile, el auge de las exportaciones agrícolas en estas otras regiones se orientó más hacia el comercio con Europa que al intercolonial.

[39] Véase nota 14. Los repartimientos privados, menos opresivos, parecen haber perdurado en cierta medida, lo mismo que las exportaciones tradicionales de mantas y cera. Lo que trato de sugerir es un cambio importante en la base económica de la colonia y no una transformación absoluta y radical.

[40] AGI, México 3139, Reglamento provisional para el cobro de tributos, 28 de junio de 1786, y Contador real al Virrey, 28 de feb. de 1787. Véase además AA, Oficios y decretos 3, Gobernador a Provisor, 17 de nov. de 1786, y Obispo a Audiencia, 22 de nov. de 1786, y, para un ejemplo concreto, Asuntos terminados 5, Diligencias... pago de tributos de la estancia Chacsinkin, 1787. Hasta entonces, los dueños habían pagado el tributo

Otro cambio acumulativo que se aceleró durante este periodo fue el aumento del número de vecinos, que aventajó con creces al considerable índice de crecimiento de los indígenas en el siglo XVIII. Pasando de un posible 10 por 100 de la población total a comienzos del siglo, a un 28,8 por 100 en 1780 [41], los vecinos siguieron tendiendo a concentrarse en las poblaciones mayores, estimulando la demanda de agricultura comercial y el auge en el sector de mercado de la economía en general. El comercio regional también se vio impulsado por el abundantemente rápido crecimiento de las milicias subvencionadas desde México. El nuevo gran presidio de Laguna de Términos y los de Campeche y Bacalar se abastecieron únicamente con alimentos yucatecos [42].

Mercados regionales más grandes y el mayor acceso a los extranjeros (a mi juicio, el factor más decisivo del repentino crecimiento) proporcionaron el acicate necesario para la transformación de las estructuras agrarias. La transición del sistema agrícola de base indígena al español ocasionó dos cambios interrelacionados: el crecimiento y nuevos usos de la tierra, que pasaron del rudimentario concepto de la estancia a la producción de cultivos comerciales. En otras palabras, las viejas estancias se transformaron con rapidez en haciendas hechas y derechas. Campos de cultivos básicos, como maíz, frijoles y plantas forrajeras, reemplazaron los espacios abiertos, y otra tendencia, que cobró fuerza a principios del siglo XIX, se distanció de la carne y del maíz para orientarse hacia cultivos de más mano de obra, como son algodón y el azúcar y, posteriormente, el henequén [43]. El henequén llegó a monopolizar tanta superficie de la península, que Yucatán se convirtió en un importador neto de alimentos, y sigue siéndolo.

y las obvenciones de sus criados asalariados; el nuevo reglamento pretendía extender la responsabilidad al grupo, mucho más numeroso, de luneros o arrendatarios sin salario. La Real cédula de 16 de dic. de 1785 y la documentación local sobre su promulgación están publicadas en «Incorporación a la Real Corona», 462-467.

[41] AGI, México 3061, Demostración del número de poblaciones, 15 de abril de 1781. Se analizan las tendencias de las poblaciones vecina e indígena en el capítulo 2. Véanse también cuadros 2.1 y 2.3 y apéndice 1 para cifras de población.

[42] Sobre aprovisionamiento y comercio, particularmente con Isla del Carmen, véase AGI, México 3132, Cuentas Real caja de Campeche, 1796; México 3138, Cargo y data Real caja de Campeche, 1807; AGN, Historia 534, Diligencias... Presidio del Carmen, 1785.

[43] Dos estudios complementarios describen estos desarrollos: Patch, «Colonial Regime», capítulo 4, trata de la expansión y el cambio hacia la producción de cereales de los últimos tiempos de la colonia; Cline, «Regionalism and Society» (publicado de forma condensada en «The Sugar Episode» y «The Henequen Episode»), analiza las fases siguientes, posteriores a la independencia. González Navarro, *Raza y Tierra*, relaciona el cambio agrario del siglo XIX con la Guerra de Castas, y Strickon, «Hacienda and Plantation», es una síntesis algo anticuada, pero todavía útil.

Para desarrollar sus tendencias, los españoles necesitaban más tierra. Como en la región central no había tierra libre, ésta tenía que salir de los indígenas, y éstos ya no estaban dispuestos a perderla sin luchar. La venta de tierras privadas o comunales con el fin de pagar los atrasos de tributos fue normal a lo largo del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII, e incluso volvió a darse durante la hambruna de 1769-1774. Pero lo que antaño se consideró una medida prudente acabó convirtiéndose en causa de lamento, porque la necesidad de tierra llegó a ser mucho más apremiante que la de dinero.

La diferencia fue en parte demográfica. Los mayas, que habían ido descendiendo en número, con algunos altibajos, desde la conquista —o en realidad desde el primer contacto con los españoles—, parece que alcanzaron su punto más bajo a finales del siglo XVII. Decir que al cabo de menos de un siglo el número de indígenas se había más que duplicado no da idea cabal de la repentina presión sufrida en las décadas posteriores a la devastadora hambruna de 1769-1774 [44]. La población indígena superviviente, de menos de 130.000 personas, alcanzó en 1780 la cifra de 175.000, y para 1794 la de casi 254.000 [45]. Los mayas comenzaron a experimentar apreturas de espacio en la década de 1780, seguramente por primera vez en la historia de la colonia. El creciente número de bocas que alimentar del lado maya, especialmente después de la recuperación tras la reciente hambruna, y el floreciente mercado de los cultivos comerciales del lado español, hicieron que ambas partes pasaran a competir por el mismo recurso. No sólo era que un mayor número de mayas tuviera que subsistir con la misma cantidad de tierra, sino que estaban perdiéndola a manos de los españoles, y la pérdida de mayor volumen la constituyó la apropiación y venta de las haciendas de cofradía en 1780.

La venta de estas propiedades fue un golpe de suerte para los españoles. Sucedió precisamente en el momento en que la tierra era tanto más rentable cuanto difícil de obtener. La falta de capital no fue un obstáculo para los compradores. Más que vendidas por dinero fueron simplemente canjeadas por hipotecas, incluso sin un desembolso inicial [46].

[44] AGI, México 3057, Estado general de todos los indios tributarios, 10 de feb. de 1774, donde se registran pérdidas del 41 por 100 entre 1765 y 1773, incluyendo «huidos». La tasa total de mortalidad es desconocida, pero puede haber alcanzado más de un tercio del recuento final. Para más datos sobre hambrunas y pérdidas de población, véase México 3057, Autos formados sobre la falta de tributarios, 1775, cuads. 1-3.

[45] Véase cuadro 2.1 para estas y otras cifras de población indígena.

[46] AGI, México 3066, Gobernador a la Audiencia, 30 de abril de 1783; AA, Oficios y decretos 3, Haciendas de cofradías vendidas y su importe impuesto, s.f. (1787). La intención original del obispo había sido depositar el capital en la cuenta del Real Estanco

El obispo no concibió la subasta como un favor a los hacendados o aspirantes a hacendado, pero el momento y las condiciones no pudieron ser más oportunos.

Los mayas, comprensiblemente, quedaron profundamente consternados [47]. Cuando les llegaron los rumores de la venta (nunca se les notificó la decisión, sino que simplemente se les ordenó que cedieran, sin explicación alguna, todos los libros de cargo y data de las cofradías, títulos de propiedad y otros documentos), se enviaron numerosas delegaciones a Mérida con la intención de disuadir al obispo, pero lo único que obtuvieron del Juzgado de Obras Pías de la diócesis fue la amenaza de prisión si se oponían a las transferencias. Ciertos encargados escondieron las escrituras y los libros de las cofradías con la esperanza de que eso evitara la venta. En otros pueblos, los principales hicieron acopio de bienes para comprar las haciendas de la cofradía ellos mismos. Sólo un pueblo (Muna, del partido de la Sierra) lo consiguió, y fue gracias a la intercesión del Protector de Indios, que presentó una demanda contra el Juzgado de Obras Pías de la diócesis cuando aceptó una nueva oferta de un postor español después de haber cerrado la venta con el *batab* local. En otros casos el Juzgado de Obras Pías se negó sin más a aceptar las ofertas de los indígenas [48].

La mayor parte de los oficiales de república ni se tomaron el trabajo de protestar o de llevar a cabo acción alguna, al enterarse de la inutilidad

de Tabaco al 4 por ciento (AA, Oficios y decretos 4, Obispo a la Corona, 22 de abril de 1781; Decretos 1, Obispo a Cabildo, 25 de oct. de 1781), pero este plan se vio frustrado por la oposición del gobernador a la venta.

[47] Las reacciones de los mayas ante la venta están registradas en AGI, México 3066, Testimonio de la real provisión, 1782 (informes de los doctrineros franciscanos), Informaciones instruídas... sobre cofradías, 1782, cuads. 5-10 (testimonios de las autoridades principales e indígenas de todos los partidos excepto el de la Sierra), Testimonio de informaciones de los capitanes a guerra, 1782, cuads. 16-18 (peticiones y documentos presentados por los pueblos de Hunucma, Tetiz, Kinchil, Ucu, Tixkokob, Maxcanu, Oxkutzcab, Chochola y Santiago, 1781-1782).

[48] Sobre los intentos infructuosos de comprar las haciendas de cofradía, véase AGI, México 3066, Testimonio de real provisión, 1782 (Informes de Mani, Dzan y Tipikal), Informaciones instruídas... sobre cofradías, 1782, cuad. 7 (Testimonio de Dzemul), cuad. 9 (Testimonio de Yaxcaba), cuad. 10 (Testimonios de Chikindzonot y Ekpedz); AA, Visitas pastorales 5, Informe parroquial, Teabo, 1782 (que hace referencia a la visita de Chumayel). Documentos sobre el caso de Muna se hallan en AA, Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre permuta de los curatos de Muna y Chichimila, 1782, Autos sobre la venta de la cofradía Maxal, 1780-1781. El batab, D. Juan Tec, pagó el valor del ganado en dinero (392 pesos) y el valor de la planta en censos (500 pesos) que debió de rescatar en algún momento (AA, Cofradías e imposiciones 1, núm. 20. Cuentas de la cofradía de Maxal, Muna, 1802) antes de vender la hacienda al español que aparece como propietario en 1811: AEY, Censos 1, núm. 7, Relación de los ranchos y haciendas... Partido de la Sierra Baja, 1811.

de los esfuerzos de los oficiales vecinos. La única resistencia efectiva la opuso el gobernador, que tomó partido por la causa indígena como otro frente dentro de su pugna habitual con el obispo. Pudo obtener de la Audiencia de México una orden restrictiva que salvó más de un tercio de las propiedades de la subasta en bloque, pero ninguna de las mayores, y todas, salvo 7 de las 78 vendidas, estaban ubicadas en el área con la densidad de población más alta, principalmente en los partidos de la Costa y la Sierra (véase cuadro 12.2).

En último término, la tierra de la cofradía era mucho más importante que el ganado tanto para los mayas como para los compradores españoles. En las quejas presentadas por las ventas aparecen las primeras menciones de la escasez de tierra para realizar las milpas [49], pero los casos agudos eran todavía infrecuentes. Los mayas tenían miedo principalmente de las consecuencias a largo plazo, que, como más tarde se demostró, fueron incluso peores de lo previsto. Temían que, al no poder controlar las manadas ni limitar el número de cabezas, invadirían sus milpas e incluso sus solares (las haciendas de cofradía solían estar más cerca de los pueblos que las haciendas particulares) [50]. Lo que la gran mayoría no podía sospechar aún era que una revolución en el uso de la tierra les privaría por completo de gran parte de los terrenos de milpa que hasta entonces habían compartido con el ganado de la cofradía.

La agricultura de milpa maya y la ganadería española habían coexistido desde el comienzo de la época colonial con diversos grados de enfrentamiento. La vaga delimitación de las lindes de propiedad que permitió esta coexistencia también fue propia de las estancias de cofradía. Para los mayas, las estancias consistían únicamente en el núcleo o «planta» (con su noria, edificios y corrales) y el derecho de que el ganado pastara en las tierras de la comunidad. Las haciendas de cofradía, así pues, no tenían fijados sus límites, y los documentos de venta tampoco los especifican, ni siquiera el total de la superficie transferida. De hecho, en un principio la política oficial era que sólo se venderían el ganado y las «plantas» pero no la tierra [51]. Mucho después los mayas se percatarían de cuánta tierra adicional habían perdido junto con la propiedad

[49] Véase nota 47, especialmente para los partidos de Camino Real Alto, la Costa y la Sierra; y AA, Visitas pastorales 4, Informe parroquial y testimonio de Tecoh y Telchaquillo, 1782.

[50] AGI, México 1039, Gobernador a la Corona, 2 de julio de 1726; México 3066, Testimonio de informaciones de los capitanes a guerra, 1782, informe sobre el partido de la Costa. Véase también capítulo 9, nota 61, sobre los conflictos relacionados con la invasión de las milpas por el ganado.

[51] AA Oficios y decretos 4, Méritos y servicios del Provisor Rafael del Castillo, 3 de abril de 1782.

donada específicamente a los santos [52]. No tenemos información del procedimiento que emplearon los nuevos dueños o sus sucesores para fundar sus exageradas demandas. Seguramente fue mediante el mismo recurso por el que otras propiedades de la época se expandieron a partir de su vago núcleo inicial: cambiando sencillamente los mojones de sitio y colocándolos donde pensaran que debían estar los límites o les apetecía que estuvieran [53]. Cuando los propietarios empezaron a incrementar su producción ganadera, a sembrar forraje para alimentar a las más numerosas manadas y a dedicarse a los cultivos comerciales para complementar la cría de ganado, dejaron de estar dispuestos a compartir por más tiempo la tierra con los indígenas.

La lucha por la tierra no fue igual en todas las regiones. Apareció primero con mayor intensidad en el corredor Mérida-Campeche, que contaba con mercados urbanos, más facilidad para la exportación y la mayor densidad de población de indígenas y vecinos, factores que, todos juntos, exacerbaron la presión de la demanda de tierra por ambas partes. La pugna se extendió a continuación a las ricas tierras del partido de la Sierra y también al más árido, aunque también densamente poblado, partido de la Costa, la franja septentrional que parte de Mérida hacia el oriente, pasando por Izamal, hacia Valladolid. En toda esta región central, que además comprendía las áreas septentrional y oriental del partido de Sotuta, las comunidades indígenas se veían comprimidas por la expansión de las haciendas.

Algunas de las haciendas eran ya inmensas extensiones de tierra a finales de la época colonial, como producto de la aglutinación de estan-

[52] Algunas autoridades indígenas, especialmente de la región más desarrollada (Samahil, Bolonpoxche, Uman, Maxcanu y Calkini en el Camino Real Alto; Izamal en la Costa, y Mani, Tecoh y Telchaquillo en la Sierra) seguramente conocían ya las tácticas expansionistas de los hacendados españoles y expresaron su temor a la pérdida de tierras en el momento de la venta. Los oficiales de Maxcanu hablaban concretamente de su lucha con el propietario de la hacienda Chactun (documentada en los Títulos de Chactun) como fundamento de su advertencia: «El pozo [cenote] Kumche dicen [lo] compró un español. Por lo que, Señor, si compró el pozo con las casas y el ganado, no ha comprado los montes [que son] de nuestro pueblo» (AGI, México 3066, cuad. 17, Representación del cacique y justicias de Maxcanu, 11 de mayo de 1782).

[53] Véase capítulo 9, nota 66 y, para un caso específico de cofradía, AA, Asuntos terminados 9, Exp. sobre la hacienda de cofradía Cuzama, 1803-1804. Una queja anterior se refería a una cofradía vendida en 1773 en el menos densamente poblado partido de Valladolid (AGI, México 3066, Informaciones instruídas... sobre cofradías, 1782, cuad. 8, testimonio de Uayma): a instancias del cura, las autoridades del pueblo habían consentido la venta de la planta y las colmenas durante la hambruna (1769-1774), pero no de las tierras, pero el comprador usurpó buena parte de las tierras de la comunidad (así como de las pertenecientes al vecino Ebtun), incluido el único pozo de arcilla del partido.

cias menores y dispersas que fueron engullendo el terreno indígena que pudiera haber entre ellas. Entre las mayores destacaban Tabi, con 2.000 cabezas de ganado en 1811, Mukuyche con 1.900, Uayalceh con 1.200, Ticopo con 1.200 y Xcanchacan con 1.300, todas en el partido de la Sierra [54]. Y, además de poseer estas enormes manadas (grandes, por lo menos para los promedios yucatecos), todas las grandes haciendas se dedicaban a la producción cerealera a gran escala [55].

Que yo sepa, nadie ha intentado precisar las hectáreas que ocupaban en total las haciendas durante las últimas décadas del dominio colonial. En los documentos que he consultado para este periodo, las haciendas españolas estaban extendiendo sus límites a territorios que triplicaban o cuadruplicaban su superficie original según afirmaban los indígenas, y a veces incluso más. En los casos extremos, como el de San Bernardino Chich, una hacienda cercana a Abala, en la Sierra, el nuevo dueño podría arrogarse de repente el derecho sobre la mayor parte de la parroquia [56]. Fuera cual fuera la cantidad de tierra perdida, lo cierto es que la mayor parte de las comunidades estaban sufriendo serios embates a la tierra antes de la independencia [57]. Se vieron obligados a arrendar a las haciendas las tierras de milpa que precisamente ellas les habían arrendado antes o, más comúnmente, a desprenderse de su exceso de población colocándola como plantilla permanente de mano de obra en las haciendas [58].

Incluso haciendas de cofradía que no se habían vendido contribuyeron también a la escasez de tierra. Bajo la administración española expandieron la producción agrícola y ganadera en la misma proporción que

[54] AEY, Censos 1, núms. 6-8, Relaciones de los ranchos y haciendas... 1811, Sierra Baja, Sotuta y Sierra Alta (Abala, del que Mukuyche y Uayalche eran anexos, tradicionalmente perteneció a la Sierra, pero hacía poco se habían modificado los límites para incluirlo en Sotuta). Los números 3-5 y 8-11 de la misma serie contienen censos de las haciendas de los restantes partidos excepto Tihosuco.

[55] Documentos relativos a la producción y los pagos de diezmos por hacienda se pueden ver en AEY, Iglesias 1, núms. 2 y 4, para las parroquias de San Cristóbal (1794) y Hocaba (1795).

[56] Títulos de Kisil, cuad. 2, San Bernardino Chich, 1735-1818; AEY, Tierras 1, núm. 20, Litigio sobre tierras entre D.ª Nicolasa de Lara y los indios de Abala, 1792-1827.

[57] AGN, Consolidación 10, Expedte. sobre bienes de comunidad, 1805-1806, Reglamento para la administración..., 12 de julio de 1797, art. 7; AGI, México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a Diputación Provincial, 1 de marzo de 1814.

[58] El arrendamiento medio parece haber sido de cinco cargas de maíz por cada cien *mecates* de milpa (véase Títulos de Uayalceh, Lista de los indios que han labrado sus milpas, 1799). Para posteriores arrendamientos en dinero (tarifas sin especificar) véase AA, Cofradías generales, 1816-1823, Razón de los que han adelantado pagos... estancia de Petkanche, 1829.

lo hicieron las haciendas particulares y también a costa de las tierras de milpa comunales [59].

La competencia por la tierra nunca alcanzó estos niveles en la zona oriental de la península. Los partidos de Valladolid, Tizimin y Tihosuco sufrieron de hecho un descenso de población en este periodo y la región quedó rezagada en todos los aspectos en relación con el noroeste y Campeche. Allí sólo se vendieron dos haciendas de cofradía. Los pocos españoles que habitaban la zona, sin mercados urbanos ni fácil acceso al comercio de exportación, tenían pocos incentivos para comprar o expandir sus pequeñas y dispersas estancias, y el algodón producido en el partido de Tizimin se siguió cultivando principalmente mediante el sistema de roza en lo que era en efecto tierras baldías.

El contraste con el rápido y precoz crecimiento de las propiedades del centro de México no pudo ser mayor. William Taylor ha atribuido tal diferencia a la mejor organización de las comunidades indígenas en las áreas, más indigenizadas, de Oaxaca y Yucatán, que les permitió oponer una resistencia más efectiva [60]. Sin una dirección comunitaria firme, los mayas estaban, por cierto, casi totalmente desamparados, hecho que se aprecia en una disputa habida entre el rancho de San Antonio Buluch y la hacienda San Bernardino Chich [61]. En 1792 el nuevo propietario de la hacienda reclamó el rancho junto con una «moderada» extensión de cuatro leguas que lo circundaba, un total de 64 kilómetros cuadrados (véase el plano del dueño de la hacienda reproducido en el capítulo 9). A causa de un desacuerdo sobre lindes entre los pueblos de Abala, Uman y Dzibikal que venía de atrás, ninguna república pudo asumir la jurisdicción del territorio, así que los residentes del rancho se vieron obligados a tratar con la hacienda por su cuenta. Carecían de un grupo de principales armados con los títulos de las tierras cuidadosamente conservados y con la autoridad y la experiencia necesarias para representarlos en el laberinto de los procesos judiciales españoles. No sólo perdieron toda la tierra, sino que ni siquiera pudieron conservar sus viviendas ni los derechos sobre las milpas mientras se decidía el caso, táctica que los expertos oficiales de república explotaban con gran habi-

[59] AA, Libro de cofradía, Tanlum, Cuentas de cofradía de Sta. María (pueblo de Kinchil), 1797-1819; Oficios y decretos 5, inventario de las cofradías de Kanabchen y Chuyubchen (Kopoma y Chochola), 1805, y varios expedientes de la administración de las haciendas de cofradía sin vender, 1790 a 1816, en AA, Cofradías e imposiciones 1.

[60] Taylor, «Landed Society», 408-409. Esto no se opone a la tesis básica de Taylor de que no siempre y en todas partes fueron los indígenas víctimas indefensas de la codicia de los españoles, como se afirma a menudo.

[61] Véase nota 55.

lidad (cuando creían que la causa podía perderse, demoraban el proceso y, entre tanto, seguían cultivando).

No obstante, a pesar de su experiencia e ingenio, las élites mayas tan sólo lograron retrasar el proceso de enajenación. Las mismas condiciones que habían preservado su autonomía política fueron asimismo la única protección efectiva de su integridad territorial: el asentamiento relativamente disperso de los españoles y la atrasada economía de la colonia. Estas condiciones persistieron especialmente en el oriente, de donde procede la principal fuente publicada sobre las tierras mayas de toda la colonia: los títulos del pequeño pueblo de Ebtun, cercano a Valladolid [62]. En esa área los mayas mantuvieron una vigorosa organización comunitaria y hasta pudieron concentrar su atención en las disputas fronterizas con otros pueblos vecinos incluso después de la independencia, pues no fueron objeto de presiones fuertes por parte de los españoles.

Los indígenas conservaban su tierra únicamente cuando los españoles no estaban demasiado interesados en obtenerla. Siempre que los hispanos decidían expandir sus haciendas —cuando los potenciales beneficios les proporcionaban suficiente incentivo—, lo lograban, y entonces lo máximo que podían hacer incluso las comunidades más cohesivas era luchar en la retaguardia. Los mayas no podían contar con la reformada burocracia borbónica para que interviniera y asumiera el papel protector que el atraso económico y la indolencia española habían desempeñado en el pasado. Sin duda, la enajenación a gran escala de las tierras de las comunidades, que tanto se aceleró en las últimas décadas antes de la independencia, habría discurrido incluso más rápidamente si los gobernadores y oficiales subordinados hubieran sido tan holgazanes y corruptos como sus predecesores. Sin embargo, aunque parece que fueron pocos los que se aprovecharon de los indígenas por cuenta propia, si es que los hubo, sus propios valores y actitudes, su identificación y sus a menudo estrechos vínculos personales con el resto de los españoles de la colonia, así como la estructura general de poder de la sociedad colonial, limitaron su capacidad de proteger a los indígenas. Los hacendados que caían sobre las tierras y los funcionarios reales eran todos inevitablemente miembros del mismo y pequeño círculo social cuando no realmente compadres, primos o parientes políticos. Y ni siquiera los funcionarios más escrupulosos podían dejar de advertir la contradicción existente entre la benevolente legislación de la Corona y los intereses económicos de la colonia y de la Real Hacienda, que exigían el incremento de la agricultura comercial.

[62] Roys, *Titles of Ebtun.*

La comunidad neocolonial

Las últimas reformas coloniales de la época borbónica y los cambios económicos asociados con ellas representaron para los mayas una ruptura con el pasado tan radical como la conquista del siglo XVI, si bien menos brusca y llamativa. La totalidad de sus consecuencias no se percibió sino a largo plazo, ya que las reformas borbónicas fueron sólo la primera fase del nuevo asalto al orden social maya que la legislación liberal del México independiente se encargó de completar.

Un ensayo general se llevó a cabo durante la breve vigencia de la Constitución promulgada por las Cortes españolas en 1812, que Fernando VII y la reacción conservadora que acompañó a su restauración en 1814 derogaron [63]. Las Cortes, guiadas por los mismos elevados ideales y, a menudo, confusas nociones que inspiraron varias reformas liberales en el México republicano, arremetieron contra muchos de los privilegios y divisiones sociales que caracterizaban el antiguo régimen tanto en la metrópoli como en las colonias. Uno de sus objetivos fue el sistema de castas. Se concedería a los indígenas la ciudadanía plena que durante tanto tiempo se les había negado, con todos los derechos y obligaciones que comportaba. Su organización en repúblicas de indios al margen del resto de la sociedad iba contra los ideales liberales de libertad e igualdad; por tanto, se abolieron las repúblicas en favor de municipalidades gobernadas por cabildos «constitucionales» elegidos por todos los residentes, cualquiera que fuera su casta [64]. El efecto de esta innovación, por bien intencionada que fuera, fue la destrucción del último vestigio de la autonomía política maya. Ya fueran elegidos durante la corta vida de la Constitución de 1812, o sencillamente designados para estos puestos por políticos nacionales o federales, como ocurrió tras la independencia, fueron los vecinos los que ocuparon por completo la administración local integrada. Pocos apellidos mayas figuran en los cabildos elegidos en 1813. La mayor parte de los regidores, así como todos los «alcaldes constitucionales» y sus secretarios, fueron vecinos, a pesar de la abrumadora

[63] El impacto de la Constitución de 1812 y otras leyes promulgadas por las Cortes liberales se estudia en Benson, *Mexico and the Spanish Cortes.* Rodríguez, *Cadiz Experiment,* proporciona un análisis más exhaustivo de los principios liberales y su vinculación con las políticas posteriores a la independencia, con referencia específica a Centroamérica. Sobre la promulgación de la Constitución en Yucatán, véase Rubio Mañé, «El Gobernador, Capitán General e Intendente».

[64] Véase Cunniff, «Mexican Municipal Electoral Reform». El nuevo sistema municipal no se dirigió específicamente contra las repúblicas de indios, sino que se concibió para todas las municipalidades. Aunque promulgado para todo el Imperio, se cumplió con especial celo en Yucatán, que contaba con una fuerte facción liberal *(idem,* 70-71).

superioridad numérica de indígenas en el electorado [65]. Estos últimos perdieron toda representación en los asuntos locales y, con ello, todo mecanismo formal para proteger sus intereses. El gobierno municipal se desempeñaba por y para vecinos, o, para ser más exactos, no indígenas, pues mientras duraron las reformas todo el mundo recibió el apelativo de «vecino» y recibió el tratamiento de «don». Las nuevas autoridades, por ejemplo, comenzaron a vender inmediatamente las tierras de la comunidad, consideradas ahora propiedad de toda la municipalidad, con el fin de «recaudar ingresos municipales» [66]. Unicamente la oportuna restauración del reaccionario Fernando salvó a las comunidades indígenas de estos despojos teóricamente legales.

Con las reformas de 1812 los mayas conocieron el sabor embriagador de *la libertad*, que los distrajo de los inconvenientes que les acarrearía la integración política con los vecinos, muchos de los cuales saltaron a la arena política bajo la apariencia de aliados frente a los antiguos opresores, obteniendo de este modo el apoyo indígena [67]. El paquete de golosinas que se ofreció a los mayas, a cambio del cual en aquel tiempo pudo parecerles precio pequeño la pérdida de su autonomía, comprendía la abolición de las onerosas cargas del tributo y el servicio personal, además de la pena de azotes [68]. Se les concedió también el derecho que tenía todo vecino a residir donde quisieran —incluso en sus milpas.

Sobre todo, los mayas se vieron libres de la autoridad de sus párrocos, a los que habían tenido que soportar durante siglos. Esto se consiguió principalmente gracias a los esfuerzos de un pequeño grupo de

[65] Para designaciones de los oficiales municipales, véase AEY, Propios y arbitrios 1 y 2, Prospectos de arbitrios de ayuntamiento, 1813-1814 (presupuestos municipales de 87 pueblos presentados a la Diputación provincial), y representaciones de varios ayuntamientos constitucionales en 1813-1814, en AEY, Ayuntamientos 1; AA, Oficios y decretos 7, y AGI, México 3168. Constituyeron la excepción las regiones orientales, en las que había un fuerte componente indígena y muchos de sus pueblos contaban tan sólo con un puñado de vecinos y ningún residente español.

[66] AA, Documentos del Petén Itzá, Instrumentos de venta, Ixil, 1814 (mal archivado), AEY, Propios y arbitrios 1 y 2, Prospectos de arbitrios, 1813-1814; Ayuntamientos 1, núm. 6, Ayuntamiento de Champoton a Diputación provincial, 24 de abril de 1813.

[67] Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán,* dedica todo el segundo volumen a las reformas de 1812 concernientes a los indígenas, la recepción que tuvieron por parte de éstos y, muy especialmente, las maniobras políticas que las rodearon.

[68] Sin embargo, las autoridades locales no se pusieron de acuerdo sobre si la abolición del tributo se extendía al impuesto de comunidades: AGI, México 3168, Oficiales reales a Gobernador, 22 de abril de 1813, Respuesta del Auditor de guerra, 26 de mayo de 1813, Sesión de la Diputación provincial, 10-12 de mayo de 1813, Parecer de Manuel Pacheco a Diputación provincial, 1 de marzo de 1814, Diputación provincial a Secretario de Ultramar, 14 de abril de 1814. Véase también Informe de Bartolomé del Granado Baeza, 1 de abril de 1813, sobre las ruinosas consecuencias de la abolición del castigo de azotes.

criollos liberales que desarrollaron una gran actividad política en Mérida y que llegarían a ser conocidos como los «sanjuanistas», quienes lograron convencer al gobernador de que declarase a los indígenas exentos de las obvenciones eclesiásticas, del trabajo obligatorio para el clero y de todas las demás contribuciones especiales que no se mencionaban específicamente en los decretos generales promulgados en España [69]. Animados por la más o menos sincera defensa de los sanjuanistas (una defensa teñida de algo más que una pizca de anticlericalismo) y «alentados por indignos cristianos» que vivían en los pueblos, los «ingratos» mayas también se negaron a satisfacer los diezmos y derechos parroquiales que los vecinos estaban obligados a pagar y a servir al clero en forma alguna, aunque sus prestaciones fueran remuneradas [70]. Mientras que las iglesias, consideradas por los mayas como propias, permanecieron bien cuidadas, muchos curas sufrieron la humillación de tener que obtener, e incluso preparar, su propia comida. La asistencia a misa decayó y el boicot a las clases de doctrina fue unánime. El torrente de protestas del enfurecido clero parroquial que irrumpió en el obispado da cuenta del entusiasmo con que los mayas hicieron uso de sus nuevos derechos [71].

La libertad e igualdad que concedió a los indígenas el México independiente fueron considerablemente más espurias. En Yucatán, como en otros muchos estados de la república, el tributo, las obvenciones y el servicio personal siguieron en pie, aunque a menudo bajo otras denominaciones, y una forma más reciente de servidumbre, el peonaje por deudas, obtuvo la sanción legal que nunca obtuvo del gobierno colonial [72]. Al mismo tiempo, las repúblicas de indios fueron abolidas definitivamente. Y, así como ocurriera con los ataques borbónicos a la autonomía política, se dejó a los gobiernos independientes, económicamente necesitados, la tarea de llevar a cabo el despojo de los bienes de la comuni-

[69] Rubio Mañé, *Sanjuanistas de Yucatán* (inspirado en Sierra O'Reilly, *Indios de Yucatán,* vol. 2). Véase también AGI, México 3168, Exp. sobre que las obvenciones..., 1813-1814, y Obispo a Secretario de Ultramar, 1 de julio de 1813.

[70] AGI, México 3168, Obispo a la Diputación provincial, 22 de dic. de 1813 y 12 de marzo de 1814. Además de los informes de los curas citados en la nota 71, véase AGI, *México 3168, Exp.* sobre... obvenciones, 1813-1814, que trata de las reacciones de los indígenas al sostenimiento del clero en general.

[71] AA, Estadística, contiene informes de la mayor parte de los curas, enero-marzo de 1814, sobre los ingresos parroquiales de 1813, adjuntando relatos de las privaciones e insolencias que estaban sufriendo. Véase también AGI, México 3168, Representación del Ayuntamiento de Tahdziu, 12 de junio de 1813, Cura de Tihosuco, 7 de nov. de 1813, Cura de Chichimila, 3 de enero de 1814, Vicario de Valladolid, 11 de enero de 1814, y Parecer de Manuel Pacheco, 1 de marzo de 1814; AA, Asuntos pendientes 3, Cura de Hoctun a Obispo; Oficios y decretos 7, Cura de Chikindzonot a Obispo, 20 de nov. de 1814.

[72] González Navarro, *Raza y tierra,* 54-64.

dad hasta límites extremos bajo el ropaje liberal de permitir que la propiedad poseída corporativamente pasara a manos privadas. El cuerpo legislativo del estado de Yucatán confiscó en 1832 las haciendas de cofradía que quedaban, y en 1843 se pusieron en venta las tierras comunales que estuvieran a una legua a la redonda del pueblo (medida desde la plaza principal) para amortizar la deuda estatal [73]. Ya no había Tribunal de Indios al que apelar; éste y diversas medidas e instituciones protectoras restauradas en 1814 junto con el tributo y el trabajo obligatorio estaban también abolidos. En otras palabras, se conservaron todas las facetas más repulsivas del antiguo régimen, mientras que los escasos beneficios compensatorios se eliminaron. La discriminación del sistema de castas colonial siguió en vigor. Además de la distinción formal de castas, podían usarse otros criterios para negar a los indígenas los derechos políticos, y la pobreza y el analfabetismo mismos que los hacían legalmente inelegibles habrían despojado, de cualquier forma, su voto de valor.

Desde fuera, la sociedad maya podría parecer poco alterada por estos cambios, con la excepción del cerco físico por la proliferación de las haciendas. En su estructura interna se aprecia ya el perfil de las comunidades mayas modernas, a menudo consideradas resultado de la conquista, pero que, en realidad, comenzaron a surgir en el período neocolonial auspiciado por los Borbones. Los principios fundamentales de reciprocidad y corporativismo en torno a los cuales se había organizado la sociedad maya durante siglos se vieron sometidos a un fuerte ataque. Ambos sobrevivirían, pero muy erosionados y alterados radicalmente en su naturaleza.

La reciprocidad había servido para justificar los privilegios hereditarios de la nobleza y para mantener el orden social a través del intercambio de servicios (ciertamente desigual) entre nobles y macehuales. Ni la imposición de la dominación española ni la habilidad de los macehuales con ambición y talento para ascender de categoría destruyó a la nobleza maya. Para ello fue necesario el colapso de toda la estructura social estratificada en la que se basaban los privilegios hereditarios. La conquista inició el proceso nivelador, pero el mayor ímpetu procedió de las innovaciones que introdujeron primeramente de forma indecisa los reformadores borbónicos. Cualquiera que fuera la composición de la élite en aquel entonces —cuantas desviaciones se dieran en la práctica del principio hereditario—, el asunto se iba haciendo cada vez más irrelevante. El poder y la riqueza que durante tanto tiempo se habían reser-

[73] *Ibid.*, 65-67.

vado a los de rango noble (legítimo o falso) estaban desapareciendo a marchas forzadas.

El golpe más duro fue la destrucción de las repúblicas de indios. Mientras existieron, aunque mutiladas por las últimas reformas borbónicas, su estructura formal ayudó a sostener la organización jerárquica de la sociedad maya y los lazos de reciprocidad que le conferían legitimidad. Los oficiales de república (todavía eran elegidos entre la misma serie de familias de élite cuyo rango hereditario y fortuna los hacían candidatos a ocupar puestos de autoridad según los criterios mayas) no se vieron reducidos por completo a meros policías de los agentes locales de la Corona. Conservaron una considerable libertad de acción, gozaron de independencia respecto a los subdelegados e incluso en ocasiones se enfrentaron a ellos, especialmente en los casos de problemas de lindes y otros asuntos de interés para la colectividad. Se les reconocía, además, oficialmente como portavoces de sus comunidades, y hasta el más egoísta de los dirigentes mayas podía servir a las comunidades y defender su integridad mucho mejor que el español mejor intencionado.

Despojada de gran parte de su autoridad política, la élite perdió su estatus oficial por completo una vez abolidas las repúblicas, y quedó relegada a las funciones rituales que sobrevivieron al anterior y mucho más franco reto de la evangelización cristiana. Ningún oficial «ladino», ni en la colonia ni en la república, podía reemplazar a los jefes mayas en su papel central de mediadores entre la comunidad y lo sobrenatural (los mismos curas no eran más que adjuntos de los que se podía prescindir, como demostraron los *cruzob* al nombrar a su propio clero durante la Guerra de Castas). Pero las funciones sagradas cada vez se fueron haciendo más difíciles de desempeñar de la forma tradicional, ya que la base económica necesaria para ello —tanto la riqueza particular de la élite como los recursos públicos que obtenía para sustentar el culto a los santos— estaba siendo destruida.

La pérdida de los ingresos públicos de la comunidad que habían financiado en buena medida los complejos rituales que eran la principal fuente de legitimidad para la élite, condujo a un dilema y a una crisis financiera a toda la comunidad, pero especialmente a la élite. El culto a los santos era demasiado esencial para el bienestar de la comunidad y el mantenimiento del orden social como para ser abandonado. No existía ningún otro mecanismo con el que establecer y confirmar el estatus dentro de la sociedad maya, y por tanto no es sorprendente que el papel ceremonial de los dirigentes de la comunidad haya persistido hasta hoy día. No obstante, el costo de conservar las funciones rituales una vez separadas de la autoridad secular y obligadas a financiarse únicamente mediante contribuciones privadas fue muy elevado. El desempeño de un

«cargo», todavía símbolo y justificación del estatus elevado (si no el único método para alcanzarlo), comenzó a ser verdaderamente un pesado lastre en vista de la declinante situación económica de la élite. La continua venta de tierras a pesar de su escasez cada vez mayor contribuyó al deterioro del sistema a finales de la época colonial. Los documentos revelan asimismo un desplazamiento en el sistema de propiedad, desde la familia corporativa, que contribuyó a proteger la riqueza de los linajes nobles, *hacia la individual* y la herencia bilateral e igual, que llevó a la continua división de los menguados patrimonios familiares [74].

La expansión de la agricultura comercial española empobreció a toda la sociedad indígena. Redujo el ya escaso margen de subsistencia de los macehuales y convirtió a muchos de ellos en peones sin tierra. Sin embargo, la élite era la que más tenía que perder. Estaba perdiendo sus tierras en beneficio de las haciendas, que asumían la producción de los alimentos básicos destinados al mercado local; de todos modos, privados de su poder político, perdieron también la facultad de disponer de la mano de obra macehual, sin la cual las posesiones extras servían de poco. Trabajar una milpa propia era, sin duda, preferible al peonaje en las haciendas, pero esto de ninguna manera podía constituir la base para una clase de «indios pudientes» que estaba en vías de extinción al finalizar el dominio colonial.

Las gradaciones económicas dentro de la sociedad indígena, aunque nunca desaparecieron por completo, se hicieron mucho más sutiles. Quizá durante algún tiempo subsistió cierto respeto espontáneo hacia la distinción de linajes, pero finalmente la antigua separación entre nobles y plebeyos desapareció. Los términos *almehen* y «principal» cayeron en desuso y «macehual» se convirtió en sinónimo de indígena en general, una categoría puramente étnica para distinguir a la relativamente uniforme masa de mayas de los *dzules* [75].

Al igual que la estratificación social y el rango hereditario, también la base colectiva de la sociedad maya sufrió los efectos de la política centralizadora de los Borbones. El sistema fiscal colonial ya había comenzado a debilitar este fundamento transformando gradualmente los distintos tipos de tributos de cuotas de bienes producidos por el trabajo comunal en impuestos individuales en dinero. Mientras los oficiales de

[74] Philip Thompson, «Tekanto», 182-183, basado en los documentos notariales de Tekanto. Similar pauta de herencia bilateral igual puede advertirse en los testamentos de Ebtun del siglo XIX (Roys, *Titles of Ebtun*, 327-329, 335-337, 341, 343-345, 355-357). La tierra seguía heredándose de forma conjunta, pero ahora, a los hijos, se añadían las hijas.

[75] Esta costumbre se percibe ya en algunos de los manifiestos y correspondencia mayas de la Guerra de Castas.

república tuvieron a su cargo el tributo y el resto de las obligaciones comunitarias, aun cuando teóricamente se recaudaban de forma individual, conservaron su carácter corporativo. Sin embargo, la transferencia del control fiscal a los oficiales reales bajo el sistema de intendencia aceleró el cambio de una tasación corporativa a una individual. Además, una vez que se abolieron las encomiendas privadas y pasaron a pagarse todos los tributos a la Corona, el vínculo entre la responsabilidad impositiva de una persona y su comunidad quedó cortado; se eliminaron las cuotas comunales y el tributo pasó a ser una obligación individual directa [76].

Los efectos corrosivos del nuevo sistema administrativo se aprecian claramente en la esfera judicial, en las demandas y apelaciones particulares presentadas a los subdelegados y gobernadores en las últimas décadas del dominio colonial [77]. Antes, cada comunidad, con pocas excepciones, se había expresado con una sola voz. Los macehuales habían sido meros nombres en los registros parroquiales e incluso los dirigentes habían actuado como un solo cuerpo en sus relaciones con los españoles. Las demandas particulares que aparecen en este momento no significan necesariamente aumento de las discordias internas. La corporatividad no excluye el conflicto, ya sea en las comunidades mayas, ya en las comunidades monásticas de la Europa medieval; simplemente, define los términos del conflicto y la forma de manejarlo. Existían signos de tensión en la sociedad maya colonial mucho antes de las reformas borbónicas, pero se habían resuelto, bien dentro de la propia comunidad, bien saliendo gente de ella. No había posibilidad de cuestionar la estructura corporativa comunitaria ni su jefatura desde dentro.

La cohesión de la comunidad maya requería, como contrapeso de las fuerzas desintegradoras, la fusión de los intereses individuales con los de la comunidad. La mantenía no sólo el concepto de supervivencia colectiva, sino también, y principalmente, las diversas actividades cooperativas con las que las comunidades trataban de asegurar esa supervivencia y a través de las cuales se dotó al concepto de una expresión social efectiva. Las medidas centralizadoras del Estado y la Iglesia se oponían a tales esfuerzos privando a las comunidades del apoyo material para sus empresas colectivas y asignando buena parte de la responsabilidad del

[76] AGI, México 3139, Reglamento provisional... cobro de tributos, 28 de junio de 1786; AA, Oficios y decretos 4, Carta cordillera del Obispo a los Curas, 5 de agosto de 1786; Oficios y decretos 3, Obispo a Audiencia, 22 de nov. de 1786, quejándose de que el nuevo sistema impedía seguir la pista a los indígenas. La recaudación de tributos siguió estando organizada territorialmente; la diferencia estribó en que el tributo dejó de ser una obligación corporativa de la que era responsable la comunidad como tal.

[77] Véase nota 11.

bienestar comunal al Estado. La cuestión de si las medidas estatales fueron más efectivas para aliviar ciertas necesidades específicas como el hambre y las epidemias permanece abierta. De lo que no cabe duda es de que los Borbones, al minar el sistema de ayuda mutua comunitario dirigido y organizado por la élite, y al acentuar los derechos individuales y las obligaciones para con la autoridad central del Estado, debilitaron tanto los vínculos horizontales como los verticales que mantenían unidos a los miembros de la comunidad.

¿Qué quedó, entonces, de los lazos sociales de la comunidad? Sabemos que la comunidad maya sobrevivió, de alguna forma, a las innovaciones de los reformadores borbónicos y a las medidas, más extremas, de los liberales del siglo XIX. El declive de la élite deparó ciertas compensaciones, disipando las distinciones de riqueza y poder más ostensibles y, con eso, esfumando la gran división existente dentro de la sociedad maya [78]. Pero el incremento de la igualdad no necesariamente conduce al aumento de la cohesión, pudiendo, de hecho, disminuir la interdependencia en la que descansa la unidad orgánica del grupo. Yo sugeriría que la supervivencia de la comunidad neocolonial dependió más de factores externos. Se mantuvo el delicado equilibrio de las fuerzas centrífugas y centrípetas en la sociedad maya gracias a que ambas se debilitaron simultáneamente. La comunidad se convirtió para los mayas en una cuestión de necesidad mucho más que de elección; al aumentar la población y disminuir las tierras, no podían ya abandonar sus lugares de residencia.

La supervivencia siguió siendo para ellos un proyecto colectivo, puesto que la propiedad del recurso material esencial, la tierra, siguió siendo colectiva y porque su defensa frente a los hacendados era una tarea que realizaba con mayor efectividad la comunidad que los individuos, de igual modo que siempre dio mejor resultado la propiciación colectiva de las fuerzas cósmicas que la plegaria individual.

[78] La imagen de la sociedad campesina como un conjunto de comunidades indiferenciadas, igualitarias, democráticas y libres de conflictos, que cooperan armónicamente en pro de objetivos comunes, se ha desvanecido en gran parte frente a la evidencia contraria hallada en muchas regiones. Para Yucatán específicamente, Goldkind, «Social Stratification» y «Class Conflict and Caciques», ha desmentido el retrato anterior que hizo Redfield de Chan Kom, un pueblo del oriente de Yucatán. Las importantes diferencias en los grados de riqueza y el predominio de algunas familias adineradas en la jefatura de la comunidad son reminiscencias del orden social maya colonial. No obstante, se dan variaciones, en parte en la gradación y en parte en los principios subyacentes que sostienen el orden social. Incluso en el relativamente no desarrollado oriente de Yucatán, donde la organización de las comunidades ha conservado perfiles más tradicionales, las gradaciones se han hecho más sutiles y la riqueza y el poder han dejado de provenir y legitimarse por privilegio hereditario.

La presión externa ejercida por las haciendas, que continuaron expandiéndose a ritmo creciente durante el siglo XIX, compensó con creces el deterioro en el centro. Ni el culto a los santos ni las demás fuerzas integradoras de la sociedad maya colonial confirieron tanta unidad a las comunidades. En el sur y el oriente, donde el aislamiento respecto a los centros españoles contribuyó a preservar la independencia tanto política como económica de las comunidades, siguieron proliferando los asentamientos satélites en las regiones despobladas hasta bien entrado el siglo XIX, y se reanudó la expansión hacia las zonas periféricas una vez que los trastornos ocasionados por la Guerra de Castas hubieron cesado [79]. En el norte y en occidente, núcleo de la provincia colonial, la creación de nuevas comunidades indígenas alcanzó su apogeo a mediados del siglo XVIII para decaer después. No es casual que pocos toponímicos de lo que hoy es el estado de Yucatán y en el norte de Campeche daten de fechas posteriores a la independencia, a pesar del considerable incremento de la población.

La expansión de las haciendas controló el proceso de fisión de una manera mucho más efectiva de lo que lo hubiera hecho cualquier otra fuerza cohesiva interna. Inhibió también el movimiento entre comunidades, ya que cada una tenía que proteger su escasa tierra frente a los forasteros. Dejó de haber lugar para los marginales en la sociedad maya, sólo un núcleo estable, pasando el exceso de población a ser absorbido por las haciendas, del mismo modo que en el México moderno se preservan las estructuras indígenas colectivas y se alivia la presión sobre los recursos mediante la emigración a las ciudades o a través del río Bravo.

El modelo clásico de «comunidad corporativa cerrada» («closed corporate community») mesoamericana que describió Eric Wolf cuadra en este caso perfectamente. Sólo la dimensión diacrónica del modelo falla para Yucatán. Wolf aprecia en la configuración corporativa cerrada una «creación de la conquista española» [80]. Como señalé anteriormente, la organización corporativa de la sociedad maya colonial, derivada de antecedentes prehispánicos, no dependía ni de la escasez de recursos ni de límites comunitarios cerrados para protegerlos. El vínculo funcional entre «corporativa» y «cerrada» se discierne únicamente en esta época neo-

[79] Compárese los Estados de curatos, 1802 y 1828 (con la enumeración de todas las haciendas y ranchos, además de los pueblos), en AA, Estadística 1 y 2, y la Nómina de los curatos... con expresión de sus auxiliares, ranchos y capillas, 23 de nov. de 1848, en AA, Estadística 3. Sobre la expansión posterior a la Guerra de Castas en la región de Valladolid (y luego en el antiguo territorio *cruzob* del nuevo estado de Quintana Roo), véase Sanders, «Cultural Ecology», 103-108; Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom*, 22-27.

[80] Wolf, «Closed Corporate Peasant Communities», 7.

colonial. La estructura corporativa se mantiene, si bien alterada en su fundamento. Los límites cerrados que ahora subyacen y refuerzan la estructura corporativa son «creación» no de la conquista del siglo XVI, sino de la segunda, llevada a cabo por los Borbones y sus sucesores liberales.

Al hablar de la sociedad maya neocolonial no se puede pasar por alto la institución alternativa de la hacienda, que influyó profundamente en la estructura interna de las comunidades y configuró también sus límites geográficos. La hacienda, originalmente mero apéndice social y administrativo de las comunidades, acabó compitiendo con ellas por la tierra y por los recursos humanos, para convertirse finalmente en una especie de comunidad en sí misma para un creciente número de mayas. En las haciendas, los mayas iban a experimentar la pérdida total del control sobre sus propias vidas que los que residían en pueblos sufrieron sólo en parte bajo las reformas borbónicas y liberales. En un continuo desde la autonomía a la dependencia que comenzara por los estados mayas prehispánicos para pasar a las comunidades coloniales y luego a las neocoloniales, las haciendas representan el punto final del trayecto.

Durante la mayor parte de la época colonial, el desplazamiento hacia las haciendas o sus precursoras, las estancias, formó parte del proceso voluntario de dispersión fuera de los pueblos congregados. Las estancias de propiedad española daban incluso más facilidades que las rancherías indígenas para soslayar las diversas formas de trabajo obligatorio a las que estaban sujetos los residentes en los pueblos, así como la autoridad de los curas y los oficiales de república [81]. En ese momento, sin embargo, el desplazamiento no suponía una ruptura radical e irrevocable con la vida cotidiana de la comunidad.

A finales del siglo XVIII, las propiedades españolas no eran ya lugares atractivos en los que vivir. Al cambiar la ganadería por la producción de cereales, las condiciones de vida se hicieron más difíciles; sin embargo, simultáneamente la libertad de movimiento de los mayas se vio restringida. Cuando en 1780 se vendieron las haciendas de cofradía, los nuevos propietarios dieron por sentado que habían adquirido también, al mismo tiempo que el ganado, la tierra y las edificaciones, a los luneros que residían en ellas, que, por su parte, «se despoblaron dejando sus casas por no reconocer amo alguno» [82].

[81] Véase capítulo 7, notas 62-64.

[82] AGI, México 3066, Informaciones instruídas... cofradías, 1782, Testimonio de Yaxcaba. Los residentes de la hacienda de cofradía del pueblo (Kancabdzonot) se opusieron con tanta firmeza al cambio de dueño que reunieron 100 pesos para comprar la hacienda, y cuando su oferta, presentada por el batab, fue rechazada, liaron sus petates y regresaron al pueblo. Véase también México 3066, Testimonio de la real provisión, 1782, Informe sobre Izamal. De modo parecido, en AEY, Tierras 1, núm. 20, Litigio sobre tierras... Abala, 1792-1827, un tercio de los habitantes de un rancho independiente se marchó cuando el propietario de una hacienda vecina reclamó el rancho como anexo en 1792, mientras que el resto se quedó para combatir contra lo que llamaban ser «esclavizados», perdiendo finalmente.

Aún no existían leyes que obligaran a los luneros a permanecer en las propiedades. Los criados estaban endeudados por los adelantos que habían percibido por sus sueldos y los tributos que sus patrones pagaban en su nombre, pero aunque tales deudas hubieran constituido una modalidad suavizada de peonaje, esta situación habría cuadrado tan sólo a la pequeña proporción existente de trabajadores asalariados. Sin embargo, debió de existir algún tipo de presión oficial, ya que muchos luneros aprovecharon su nuevo estatus de ciudadanos libres según la constitución de 1812 para escapar de algo que los mayas comenzaban a designar como «esclavitud». La mayoría se dispersó por el monte, pero algunos volvieron a lo que ya se había convertido en relativamente tolerables cargas de la vida en un pueblo [83]. No obstante, la libertad de dejar las haciendas se vio constantemente limitada por la pérdida de tierras comunitarias para mantenerlos.

Cuando las haciendas y plantaciones necesitaron más mano de obra, no tuvieron demasiada dificultad para reclutarla, pues el exceso de población no tenía otro sitio donde ir, al menos igual de cerca, porque las leyes de regulación del peonaje promulgadas por los gobiernos estatales después de la independencia estaban concebidas más para evitar la emigración de los mayas a las regiones, todavía relativamente abiertas, del oriente y el sur que para impedirles regresar a los pueblos cercados del desarrollado noroeste [84]. Para los milperos, gran parte de Yucatán había dejado de ser un espacio libre.

Es imposible trazar con exactitud el movimiento de los indígenas hacia las haciendas a fines de la época colonial. Mientras que los datos demográficos llegan a ser casi opresivamente abundantes, los censos no son siempre claros en lo que se refiere a lugar de residencia. Los censos parroquiales sugieren una cifra máxima del 35 por 100 de población indígena viviendo en las propiedades españolas a comienzos del siglo XIX,

[83] Como se informa en AA, Estadística 1 y 2, Estados que manifiesta..., enero-marzo de 1814; Espita, Ichmul, Izamal, Maxcanu, Teya, Tekanto. Véase también AGI, México 3168, Auto del Gobernador, 4 de dic. de 1813, y Parecer de Manuel Pacheco a Diputación provincial, 1 de marzo de 1814. Otros documentos (véase, por ejemplo, Títulos de Uayalceh, Representación de Esteban Yam, 2 de dic. de 1815) informan que algunos indígenas continuaron marchándose, aunque en este caso sólo a la hacienda vecina.

[84] Strickon, «Hacienda and Plantation», 50.

pues incluyen muchos asentamientos de estatus equívoco [85]. La proporción de indígenas que residían fuera de los pueblos congregados en los diversos tipos de asentamientos satélites no se había incrementado mucho desde comienzos del siglo XVIII, aunque en cifras absolutas la población global de las haciendas había crecido sustancialmente del mismo modo que la población indígena total [86]. No obstante, la importancia de los movimientos de población no puede calcularse tan sólo en términos numéricos. Al igual que la transferencia de tierras, el desplazamiento de población había adquirido un sentido nuevo y diferente por completo. Las comunidades perdían gente y tierra a manos de la institución rival de la hacienda en un sentido hasta entonces nunca experimentado. Las pérdidas de ambos factores fueron haciéndose masivas y llegaron a ser completas. A diferencia del régimen más flexible de las estancias ganaderas, en el nuevo sistema de hacienda el lunero no podía dividir sus obligaciones y lealtades, y tampoco se compartían con los pueblos los derechos del uso de la tierra.

Los hacendados acogían a los nuevos residentes, pero bajo condiciones mucho menos aceptables que las que habían ofrecido las estancias. Los milperos arrendatarios fueron siendo sustituidos por jornaleros a tiempo completo para las tareas de los nuevos cultivos, que empleaban más mano de obra, y los indígenas de las haciendas perdieron la libertad de elegir dónde sustentarse. Para mantener en funcionamiento las grandes haciendas, y en especial los procesos, más complejos, de los ingenios de azúcar y las plantas desfibradoras de henequén, se necesitaba una mano de obra disciplinada que no podía estar esparcida en pequeños asentamientos por toda la propiedad. En lugar de eso, se la concentró alrededor de la casa y las construcciones principales, de una forma tan nucleada y ordenada como hubiese deseado cualquier misionero del siglo XVI [87]. Esta política de congregación secular no perseguía ya una

[85] AA, Estadística 1 y 2, Censos parroquiales de 1802-1806, resumidos en apéndice 1, arroja una cifra del 34,4 por 100 del total de población indígena residiendo en los diversos tipos de asentamiento dispersos. Véase capítulo 7, nota 56, sobre las dificultades para distinguir entre los diversos tipos de asentamientos en la documentación.

[86] AGI, México 1037, Gobernador a la Corona, 15 de sep. de 1711. Véase cuadro 2.1 para las cifras de población indígenas.

[87] AGI, México 3168, Parecer de Manuel Pacheco a Diputación provincial, 1 de marzo de 1814 (compárese con la descripción de la vida en las haciendas del capítulo 7, nota 61). El proceso de nucleación no estaba ni mucho menos completado en esta etapa, y las grandes haciendas consolidaron parte de su población en una serie de núcleos subordinados denominados «ranchos anexos» más que en un gran asentamiento (véase, por ejemplo, Títulos de Uayalceh, con una población de 1.227 personas en 1806, según AA, Estadística 1, Abala).

cosecha de almas, sino más bien de ganancias. Sin embargo, las haciendas, en su configuración física, se convirtieron en copias de los antiguos pueblos congregados, sobrepasándolos muchas veces en tamaño y densidad de población [88].

Esta semejanza física podría inducirnos a imaginar que las haciendas neocoloniales fueron simples recreaciones de las comunidades mayas con otro nombre. Tenían casi la misma mezcla étnica —mayoría de mayas con algunos vecinos— y consiguieron reproducir las formas externas de la vida de pueblo. Todas, salvo las de ínfimo tamaño, tuvieron capillas, santos patrones y fiestas con fuegos artificiales y procesiones propios ya antes de la época de la independencia. En realidad, las principales haciendas se habían convertido en pueblos de visita en todo salvo el nombre, con licencias episcopales que les conferían el estatus de cuasi-visita bajo la denominación de «ayuda de parroquia» y subrayaban su completa autonomía social de la cabecera. Los residentes podían asistir a misa, casarse, bautizarse y ser enterrados en las iglesias de las haciendas. Alentados por los hacendados, cortaron el resto de sus vínculos comunales pagando sus impuestos individuales municipales (la mayor parte de los cuales, de cualquier forma, iban a parar a las arcas reales), pero rehusando su tequio en la milpa de la comunidad, en las reparaciones de la iglesia o en las otras obras públicas a las que estaban obligados legalmente todos los indígenas, salvo los criados y los residentes en los barrios extramuros [89]. Aunque los residentes en las haciendas carecían de cualquier estructura administrativa propia, las repúblicas de indios habían perdido gran parte de su autonomía y, una vez que fueron abolidas, el maya de pueblo también dejó de tener un sistema formal de autogobierno.

No obstante, la hacienda era sólo la imagen deformada de un pueblo, careciendo de la organización interna que las comunidades mantuvieron incluso después de la pérdida de su condición oficial de repúblicas. Cualquier hacienda suficientemente grande como para alcanzar la categoría de cuasi-pueblo estaba también completamente dominada por el hacendado y sus criados ladinos. Las mismas iglesias se veían superadas en tamaño por la casa del dueño y todo el asentamiento quedaba dominado por la gran chimenea del ingenio de azúcar o de la planta desfibradora

[88] AA, Estadística 1 y 2, Estados que manifiestan... 1802-1828. Alrededor de un tercio de los censos parroquiales de esta sección desglosan la población por haciendas, estancias o ranchos, además de por pueblos; el resto agrupa en un solo rubro a toda la población dispersa. Desgraciadamente, los censos de haciendas en AEY, Censos 1, núms. 3-11, no rellenan esta laguna; sólo ofrecen el número de reses, no de personas, y no se puede establecer equivalencia consecuente alguna entre ambos.

[89] Véase capítulo 7, notas 63 y 64.



13. *Hacienda de henequén de la segunda mitad del siglo XIX todavía en funcionamiento. Los «carros» (vagonetas, a la derecha) llevan el henequén a la antigua desfibradora de vapor, cuya chimenea apenas se distingue detrás de la torre del reloj.* (Foto de Arthur G. Miller.)

de henequén. De modo igualmente significativo, los mayas de las haciendas tampoco tenían cofradías, ni clase alguna de estructuras corporativas, ni dirigentes propios, salvo los capataces y fiscales designados por los hacendados para mantener la disciplina de la hacienda.

Los hacendados habían asumido la categoría de los encomenderos durante la colonia, e incluso el mismo título de «amo», pero tuvieron un grado de control sobre las vidas de sus subordinados que hubiera despertado la envidia incluso de los primeros encomenderos. Poseían la tierra, después de todo, y, con ella, los medios de subsistencia. Tampoco tenían que competir por la hegemonía con celosos misioneros, tan sólo con un complaciente clero criollo que residía en los pueblos. Y tampoco se veían obligados a contar con los dirigentes indígenas, pues incluso las haciendas más grandes eran unidades mucho menores que las encomiendas originales tanto en territorio como en población y, por consiguiente, podían ser administradas fácilmente por un mayordomo residente.

El papel de la élite maya fue asumido en las haciendas por el hacendado español por mediación del mayordomo ladino, que dirigía todos

los asuntos tanto civiles como religiosos de la propiedad. La responsabilidad del bienestar de los residentes recaía directamente en el dueño. Dependían de éste para conseguir la comida o la tierra en que producirla, para aliviar el hambre en tiempos de carestía, para la administración de justicia, para la protección frente a otros españoles y para todos los demás servicios que anteriormente habían suministrado las autoridades indígenas. El «amo» español proporcionaba incluso las ofrendas que el grupo hacía a los guardianes sagrados: las misas, los adornos de la iglesia y las fiestas de los santos patronos de la hacienda. De hecho, un hacendado (y tal vez no fuera el único) fundó en su hacienda una cofradía —de la que se nombró patrón—, constituida por una manada de ganado que servía para subvenir a los gastos de la fiesta [90]. La supervivencia dejó de ser un proyecto colectivo en manos de los mayas.

En 1847 los mayas del Yucatán oriental se levantaron en armas contra los blancos. Había llegado el momento de que se cumplieran las profecías; los españoles, al igual que los itzáes y los anteriores opresores extranjeros, serían expulsados. No es casual que el ímpetu de la sublevación, los dirigentes y el grueso de las fuerzas de choque procedieran del corazón de las tierras mayas, en los partidos de Valladolid, Tihosuco y Sotuta. Eran las mismas provincias de Cupul, Cochuah y Sotuta que se habían unido con idéntico propósito en el alzamiento de tres siglos antes (trescientos un años casi cabales) y el foco de la más circunscrita rebelión de Canek en 1761. Eran también los partidos donde mejor se habían conservado las estructuras socioeconómicas y políticas de la comunidad maya frente a las presiones del gobierno colonial. En rigor, fue donde tales presiones fueron más débiles: donde la población de castas y española estuvo menos concentrada y la agricultura comercial menos desarrollada, aunque se estaban ya empezando a expandir tanto la cría de ganado hacia el área de Valladolid como las plantaciones azucareras por el sur de Sotuta y Tihosuco.

Alimentada por siglos de resentimiento, la Guerra de Castas fue, en un sentido inmediato, un intento de preservar la autonomía comunitaria frente a los últimos abusos, y los depredadores recientes de tierras constituyeron uno de los principales blancos de las iras de los rebeldes. Al mismo tiempo, la sublevación fue posible sólo porque la autonomía comunitaria era una realidad *de facto* en la mayor parte del oriente penin-

---

[90] AA, *Cofradías e imposiciones* 1, núm. 7, Cuentas de cofradía de San Antonio Jesús, 1810. Sobre las fiestas de las haciendas, véase también Oficios y decretos 5, Joaquín Campos, cura de Abala, a Obispo, 26 de abril de 1804; Oficios y decretos 7, Francisco Bravo a Obispo, 3 de dic. de 1811; Arreglos parroquiales 1, Exp. sobre... hacienda Chencoyi, 1792.



14. *Iglesia destruida durante la Guerra de Castas en Tihosuco.* (Foto de Arthur G. Miller.)

sular. Los tres jefes iniciales eran *batabes* (de Chichimila, Tepich y Tihosuco) [91]. Envalentonados por su participación en las luchas internas de los blancos, estos y otros *batabes* utilizaron la estructura tradicional de la autoridad local para movilizar hombres y pertrechos para la guerra. La organización supracomunal a gran escala seguía siendo un objetivo inalcanzable, pero los *batabes* consiguieron de alguna manera mantener viva la sublevación hasta formar un «pequeño imperio», como denominó un cronista blanco al estado rebelde [92], en torno al culto maya-cristiano

[91] González Navarro, *Raza y tierra,* 76.
[92] Eligio Ancona, escrito en la década de 1870, citado en *ibid.*, 277.

de la Cruz Parlante. Aunque el estado de los *cruzob* fue destruido con la toma de su capital (Chan Santa Cruz, o Pequeña Santa Cruz) a principios de este siglo, los mayas *cruzob* conservaron el culto y versiones del estado a pequeña escala en sus retiros aislados. En este sentido, su lucha había sido victoriosa, pues lograron preservar la organización comunal frente a las presiones de los blancos. Sin escasez de tierra ni ningún otro incentivo económico que los mantuviera unidos, conservaron una fuerte cohesión social y una firme estructura de autoridad basadas en la defensa militar y la mediación divina: las mismas funciones de jefatura que con tanta fuerza se manifiestan en la iconografía maya prehispánica y las mismas estrategias colectivas de supervivencia que habían constituido la base de la solidaridad social mucho tiempo antes de que los españoles entraran en escena.

Para muchos de los mayas —en el occidente de Yucatán, que había acabado incorporado a la órbita expansiva de las haciendas, para la mayoría—, la Guerra de Castas llegó demasiado tarde. Sólo unos pocos se unieron a los rebeldes. Se ha sugerido que el resto permaneció al margen de la contienda porque «habían cambiado sus lealtades» [93]. Yo diría que, más que un cambio de fidelidades, los mayas de las haciendas habían sido reducidos a algo semejante a la pasiva docilidad que el ideal paternalista de los franciscanos pretendió lograr. Moradores acéfalos de un territorio compartido, dependientes de la voluntad del amo español, habían dejado de constituir una comunidad. Habían perdido esa capacidad de actuar colectivamente bajo una dirección propia que los mayas de los pueblos conservaron a través de la organización de la comunidad y que ni la primera ni la segunda conquista lograron destruir.

[93] Reed, *Caste War,* 48.

Epílogo

Las diferencias entre el mundo maya que encontraron los españoles a su llegada y el que dejaron tres siglos después, cuando abandonaron la colonia, son enormes. Saltan a la vista a partir de las impresiones que registraron dos de los visitantes más famosos de la península, cuyos relatos de viaje enmarcan la época colonial. El primero de ellos es Bernal Díaz del Castillo, que participó en las primeras expediciones que llegaron a la península en los años 1516 a 1519; el otro es John Lloyd Stephens, que exploró Yucatán en la década de 1840, apenas veinte años después de la independencia [1].

Parece haber pocas cosas en común entre los indígenas descritos por Stephens y el ya entonces remoto pasado prehispánico que éste pretendía redescubrir y del cual Bernal Díaz nos ofrece una panorámica. Los templos habían sido abandonados o demolidos, sus piedras habían sido incorporadas a las iglesias cristianas y los sacrificios con derramamiento de sangre habían sido reemplazados por el sacrificio cristiano de la misa. En lugar de sumos sacerdotes y poderosos gobernantes engalanados con plumas, jade y pieles de jaguar, Stephens se encontró con una masa gris de humildes campesinos todos vestidos con el sencillo uniforme colonial que componían camisas y pantalones blancos de algodón, y todos «criados en la sumisión más abyecta» [2].

[1] Díaz del Castillo, *Verdadera historia,* y Stephens, *Incidents of Travel.*
[2] Stephens, *Incidents of Travel* 1: 120 (y también 82, *121*, *203*).

A Stephens se le escapó mucho. Pocos años después, miles de estos indígenas «dóciles» estaban de nuevo en guerra contra el hombre blanco. La Guerra de Castas, aunque fracasó en su propósito último, que era arrojar a los herederos de los conquistadores españoles al mar que les había conducido a Yucatán, revela que la vitalidad de la cultura maya estaba vigente. Los mayas no sólo fueron capaces de ofrecer una resistencia organizada, sino que habían conseguido conservar una memoria colectiva de su pasado y su propia interpretación distintiva de la realidad, de la cual iba a emerger un nuevo y vigoroso culto religioso.

Evidentemente, muchas cosas habían sido destruidas o alteradas. Sólo la perspectiva eurocentrista más cerrada podría contemplar los vestigios de la civilización maya prehispánica sin una sensación de pérdida. Podría argüirse que esta civilización estaba en el Postclásico tardío ya en tal estado de desintegración que, en realidad, quedaba poco que destruir. Pero es suficiente con echar un vistazo a las pinturas murales que datan de este periodo para percibir qué era lo que seguía habiendo cuando llegaron los españoles y, consecuentemente, para valorar qué fue lo que se perdió con posterioridad [3]. No se ha producido nada remotamente comparable ni en destreza artística ni en complejidad iconológica en las tierras bajas mayas después de la conquista.

La cultura maya, sin duda, quedó sumamente simplificada. Gran parte de su complejidad, brillantez y grandeza fue desmantelada, junto con la riqueza y el poder político de la élite urbana que las había sustentado. Pero la cultura no tiene por qué ser menos maya por ser más humilde en estilo y sencilla en concepción, a menos que pensemos que la cultura popular es invariablemente una derivación empobrecida de la cultura de la élite y que, una vez cercenada de su fuente, no puede tener existencia autónoma. La vitalidad de la cultura maya después de la conquista parece desmentir esta argumentación. Uno de los habitantes más humildes de Mayapan, abandonada a principios del siglo XV, habría reconocido muchas cosas en el Yucatán colonial y, lo que también es importante, advertido pocos cambios que no pudieran ser comprendidos en su propio marco de referencia.

En cualquier caso, la dominación colonial española fue sólo la primera fase de un proceso más amplio de cambio y asimilación. La conquista no destruyó completamente la barrera protectora detrás de la cual la cultura maya había seguido su propio curso. Desde la perspectiva de

[3] Véanse las pinturas murales de finales del Postclásico (a partir de 1400) de los sitios de Tulum y Xelha, en la costa oriental, reproducidas por Miller, *On the Edge of the Sea,* láminas 28, 29, 31-33 y 37-40, y el mural, posiblemente de los primeros tiempos después de la conquista, de la lámina 45.

la «actualidad etnográfica» todo parece igual, agrupado bajo el encabezamiento genérico de «contacto cultural», o lo que sea que haya hecho a los mayas de 1930, por poner un ejemplo, distintos de los mayas de 1510. Pero es importante distinguir las fases y, en especial, diferenciar dos tipos de influencias que a menudo se confunden. Uno de ellos es la occidentalización, es decir, el impacto de Europa sobre el mundo no occidental (no occidental culturalmente, aunque no siempre geográficamente), y el otro es el complejo de fuerzas que, por llamarlo de algún modo, denominamos modernización.

Estos dos conjuntos de influencias han sido inseparables, cuando no sinónimos, desde mediados del siglo XIX. La modernización era parte integrante del bagaje imperial que las naciones del norte de Europa, fundamentalmente Gran Bretaña, llevaron a Africa y a extensas zonas de Asia; resulta fácil olvidar que, por aquel entonces, los imperios ibéricos del Nuevo Mundo ya habían desaparecido, con la excepción de unos pocos residuos en el Caribe español. Lo que distingue a Latinoamérica y añade tanto valor comparativo a su historia es la separación cronológica de ambas influencias; esto nos permite separarlas analíticamente y valorar el impacto particular de cada una de ellas. En otras palabras, el Occidente descubrió América antes de su propia modernización.

En Hispanoamérica, las reformas borbónicas anuncian la transición de una fase, o grupo de influencias, a otra. Estas reformas fueron a su vez la específica respuesta española al movimiento intelectual general que se estaba produciendo en Occidente, la Ilustración europea, en el cual las nuevas ideas sobre la naturaleza, sobre la naturaleza humana y sobre el propio conocimiento alteraron radicalmente el modo en que los hombres concebían el mundo que les rodeaba. De estas ideas brotarían muchos de los cambios, planificados y no planificados —las políticas oficiales, las numerosísimas innovaciones tecnológicas y las transformaciones sociales que las acompañaron—, que para nosotros marcan y generan simultáneamente la era moderna. Por mucho que la cadena causal exacta, e incluso la propia naturaleza de los cambios, puedan ser objeto de discusión, parece existir un acuerdo bastante general en que tuvo lugar algo profundamente importante y que gran parte del soporte ideológico del cambio puede atribuirse a las distintas aunque interrelacionadas ideas agrupadas bajo el término Ilustración.

Los estudiosos de la historia latinoamericana pueden soslayar legítimamente la controversia sobre orígenes y causas. Está claro que el manantial de la modernización brotó en otro lugar y, aunque merece la pena reflexionar acerca de por qué fue así, lo cierto es que Latinoamérica, junto con el resto del llamado «Tercer Mundo», tuvo asignado un papel decididamente secundario, si bien no completamente pasivo, en este proceso histórico.

En el caso de España y de su imperio, y especialmente de Yucatán, no puede haber duda respecto al paso de una fase a la otra. Yucatán no experimentó ningún salto decisivo hacia la época moderna a principios del siglo XIX. En muchos aspectos, asociar a Yucatán con lo «moderno» parece una contradicción incluso hoy en día. Sin embargo, las reformas borbónicas, aunque inseguras en su concepción y vacilantes en su puesta en práctica, rompieron las barreras que habían aislado a Yucatán del resto del sistema imperial y a la vez integraron más plenamente a los mayas en el régimen colonial local. De este modo, inauguraron la confrontación de los mayas con el mundo moderno, tan diferente en su concepción y realidad del mundo semimedieval de los españoles del siglo XVI.

Por los datos que tenemos de Yucatán, la modernización se perfila como la influencia, con mucho, más devastadora. Si, como he mantenido al principio de este estudio, la absorción y la desintegración socioculturales dependen básicamente del nivel de integración estructural en el sistema de intercambio económico global, controlado desde Occidente, la occidentalización y la modernización pueden ser consideradas como etapas del mismo proceso, todavía incompleto, iniciado por la conquista. Las presiones han aumentado considerablemente en la etapa más reciente, siendo sólo temporalmente refrenadas durante los conflictos de la independencia y la revolución. Durante estos periodos de confusión política, el papel intervencionista del Estado centralizador (fuera cual fuera la retórica federalista en boga en cada momento) se ha extendido paralelamente a los lazos económicos que han ido vinculando a Yucatán y a los mayas cada vez más estrechamente como productores y consumidores con el sistema global.

Los efectos sobre los semiaislados agricultores de subsistencia son tan conocidos que se han convertido ya en un lugar común. Arrastrados a los conflictos políticos nacionales por aquellos que buscan una base de apoyo popular, pierden sus últimos vestigios de autonomía a cambio de concesiones más o menos simbólicas, en forma de depósitos de agua para sus comunidades, o incluso algunas parcelas de tierra, cuya distribución y ubicación están controladas desde las capitales estatales y federales. Se estimulan nuevos deseos, nuevas «necesidades», que no pueden satisfacerse con el modo de vida habitual. Las mujeres, aunque continúan llevando el huipil tradicional (algo modificado por las nociones de pudor de los españoles de la época de la colonia), desearían tener una «Singer» de pedal para poder reemplazar los viejos ribetes cosidos a mano por bordados a máquina más imaginativos, y la propia tela y el hilo han de

ser adquiridos con dinero en efectivo. Los automóviles aún no figuran siquiera en las fantasías de los hombres mayas, pero las nuevas carreteras pavimentadas hacen de la bicicleta una aspiración universal y de los pasajes de los autobuses un apartado esencial de todos los presupuestos familiares. Un hombre que conozco recorre en autobús parte del camino a una milpa que está a unos diez kilómetros. Asimismo, como es poco menos que universal, el incremento de antojos materiales supera las posibilidades de ganar el dinero necesario para obtenerlos. Pero éstas han aumentado mucho en los últimos años, a medida que el auge del petróleo y del turismo mexicanos ha ido alcanzando los parajes más remotos de la península. La percepción de nuevas necesidades y los nuevos medios de obtener ingresos han contribuido más a erosionar la autonomía cultural de los mayas que todos los esfuerzos de los misioneros y de los reformadores liberales combinados. El proceso no es en absoluto abstracto o misterioso; es, sencillamente, la suma de pequeñas decisiones que son desviaciones individuales de las normas heredadas que se refuerzan mutuamente y acaban por dar lugar a nuevas modas y, finalmente, a nuevas normas.

Este esbozo del cambio cultural no implica la existencia de una estricta frontera cronológica antes de la cual los contactos sólo produjeran modificaciones superficiales. Por el contrario, señala la importancia de la integración en un sistema económico extraño, que es uno de los más importantes catalizadores del cambio, si no el principal. Sin ella, el contacto en sí no puede producir transformaciones radicales en la orientación básica hacia la realidad que definimos como cultura. El énfasis en la integración económica, con las alteraciones en los modos de comportamiento que la acompañan, tampoco minimiza la importancia de las construcciones mentales. El catalizador estimulará el cambio e influirá su naturaleza, pero el producto final depende también de los ingredientes originales.

Asignar a las influencias modernas el mérito o culpa de los principales cambios que han tenido lugar en el seno de la cultura maya desde la conquista podría llevarnos a ignorar el enorme contraste que había entre la realidad subjetiva de los mayas y la de sus conquistadores (por no mencionar la realidad objetiva de la dominación colonial en la que se enfrentaron). Aun cuando el contraste con la moderna cultura occidental no fuera tan extremo, lo esencial del argumento es que la circunstancia de la dominación política no es en sí misma una fuerza que provoque el cambio. Los españoles podían exigir a los mayas que adoptaran ciertos modos de comportamiento que les resultaban extraños, pero no podían evitar que revistieran estos comportamientos con sus propios significados, integrándolos de este modo en su propia concepción del mundo. Y es que, al mismo tiempo, el primitivo régimen colonial —que se mantuvo sin más que ligeras modificaciones hasta las últimas décadas que precedieron a la independencia— dejó intactas la mayoría de las instituciones económicas y sociales básicas que sostenían esta visión del mundo. Los mayas se vieron obligados a hacer algunas modificaciones en su mapa común de la realidad, pero no a destruirlo completamente.

La historia de Yucatán después de la conquista se podría considerar en todos sus aspectos como un sencillo ejemplo de desarrollo atrasado. Resulta tentador tomar la secuencia, mejor conocida, ya trazada del centro dinámico de la región, el centro de México, y limitarnos a trasponerla a los márgenes con el ajuste cronológico apropiado. La línea del desarrollo de Yucatán suena lo suficientemente familiar, con un sencillo retraso de medio siglo o algo más. La propia conquista militar comenzó más tarde y fue más prolongada. El descenso y la recuperación demográficos, la transición desde una economía tributaria a una economía de mercado, el desarrollo de grandes haciendas productoras de cereales a partir de sencillas estancias ganaderas, la consecuente presión sobre la tierra indígena y la absorción de una gran parte de la población indígena como peones sin tierras en las grandes haciendas, la decadencia política y económica de la élite indígena, la difuminación de las distinciones entre nobles y plebeyos, y la reducción de la élite a un papel casi puramente ceremonial, son todos hechos que se produjeron ya en el centro de México y que en Yucatán tuvieron un ritmo más lento. Así, todo lo que tendríamos que hacer sería establecer la extensión del retraso cronológico. O al menos esto podría parecer.

La idea de la existencia de procesos idénticos, aunque no sincrónicos, es tentadora, pero arriesgada, pues la diferencia en el ritmo responde a diferencias en las estructuras y puede alterar los propios procesos. Políticamente, ha habido diversas fluctuaciones en el grado de control centralizado en Mesoamérica, pero el centro de México ha sido siempre la región dominante, con todas las implicaciones que supone tal dominio para el desarrollo histórico. En la esfera económica hemos recibido ya muchas advertencias de los peligros que entraña suponer que las etapas se repiten de manera exacta en escenarios distintos. El único aspecto de la teoría de la dependencia en el que todos los economistas parecen estar de acuerdo, por muy distintas que sean sus ideas acerca de las posibilidades de desarrollo, es en el de que los desfases temporales entre las regiones reflejan diferencias estructurales, pero también las producen. Si Latinoamérica ha sido una región periférica respecto a la economía mundial desde el siglo XVI, Yucatán ha sido la periferia de la periferia (si es que no ha estado en cuarta línea, vinculada a la Europa septentrional a través del centro de México y de la metrópoli secundaria que era Espa-

ña). Es tan improbable que Yucatán reproduzca exactamente los procesos de cambio que se produjeron en el centro de México como que éste siga la misma trayectoria que Inglaterra. Hoy por hoy, Yucatán tiene aún que reproducir tanto la complejidad social como la diversidad económica que existían ya en las tierras altas durante la época colonial. Cuando finalmente surgieron las haciendas, nunca estuvieron vinculadas a un mercado local fuerte; la misma hacienda no fue más que un episodio relativamente breve en la transición de Yucatán desde la semiautarquía impuesta por el sistema comercial de los Austrias al monocultivo de exportación que eran las haciendas de henequén.

La reorganización de la cultura y de la sociedad indígenas durante la dominación colonial está sometida a las mismas reglas de análisis. Es posible, incluso probable, que también en este caso lo que parece ser un retraso sea en realidad un proceso distinto. Seguramente, los diferentes *tempos* expresan también diferencias cualitativas. El repentino colapso de los sistemas estatales centralizados de los imperios mexica e incaico, con la correspondiente desaparición de las principales figuras políticas y religiosas, contrasta con la gradual fragmentación de las entidades políticas mucho más pequeñas de Yucatán. Y el auge de la minería que tuvo lugar poco tiempo después en México y Perú, que estimuló una masiva afluencia de españoles y una fuerte demanda de mano de obra, contrasta con la prolongada dependencia del sistema económico indígena de Yucatán. El trauma de la conquista tuvo en Yucatán, sin duda, una magnitud diferente: en lugar de producirse un terremoto general, la región estuvo sometida a una prolongada serie de pequeños temblores.

Si comparamos las «conquistas espirituales» de México y Perú, podemos advertir que las diferencias cronológicas se han traducido en efectos diferentes. Los esfuerzos misioneros comenzaron bastante más tarde en los Andes, una vez que la primera ola de fervor se había extinguido y el más flexible humanismo erasmista de principios del siglo XVI estaba dando paso a la intransigencia tridentina de la Contrarreforma. Además, el lapso prolongado que transcurrió entre la conquista militar y la evangelización impidió que se produjera una ruptura limpia y clara con la religión prehispánica, al menos en el plano subimperial. Por estas razones, se ha sugerido, la conversión fue más superficial entre los incas, y su resultado fue más un fino barniz de cristianismo sobre una sólida base pagana que una verdadera amalgama [4].

En Yucatán, la ruptura con el pasado prehispánico fue todavía menos

[4] Rowe, «Incas under Spanish Colonial Administration», 183-187, y Phelan, *Kingdom of Quito*, 52-55. Sin embargo, Kubler, «Quechua in the Colonial World», 403, defiende que los quechuas llegaron a ser esencialmente católicos hacia finales del siglo XVII.

drástica y brusca que en los Andes en muchos aspectos de la vida indígena —políticos, económicos y sociales, tanto como religiosos—. Muchos de los cambios que se produjeron en la realidad objetiva de los indígenas, que en México y Perú se encontraron en las décadas inmediatamente posteriores a la conquista, se dilataron durante siglos en Yucatán, y la diferencia en el tempo influyó sobre las respuestas mayas a estas innovaciones. Fue como un respiro, ya que dispusieron de más tiempo para adaptarse a las circunstancias cambiantes en sus propios términos y en el seno de su propio marco cultural básico. El tiempo transcurrido no iba a evitar el cambio sociocultural interno, pero sí permitió que este cambio fuera más moderado, del tipo que va haciéndose al sistema mientras conserva su diseño básico.

Requisito previo para la supervivencia cultural aun en las condiciones más estáticas es la capacidad de adaptación. Así, el cambio es cuasi universal en todas las sociedades, incluso en aquellas que aparentemente están menos «contaminadas» por influencias exteriores. La diferencia, en el caso de los grupos colonizados, es que el cambio se producirá siguiendo líneas más o menos indígenas según la velocidad y minuciosidad de la empresa colonizadora. Además de su propio potencial —numérico y social—, de una población relativamente densa y un modo de vida agrícola sedentario que era adaptable a las demandas de los nuevos gobernantes, los mayas tuvieron la buena suerte de habitar una región que tenía escasas posibilidades para el beneficio económico según los criterios hispánicos y que, por lo tanto, ejercía poco atractivo para futuros pobladores españoles. A esta combinación de factores favorables deben los mayas la persistente integridad de su orden social y la preservación de una cultura maya independiente y característica a través de todos los cambios inducidos por la dominación colonial.

Sospecho que en los Andes la base religiosa pagana que persistió bajo un barniz cristiano resultó, de hecho, muy modificada tras la conquista, pero no necesariamente en la dirección de la cristiandad. En Yucatán, los mayas no se hicieron menos mayas al adaptarse a la conquista y a la dominación colonial por medio de estrategias destinadas a hacer frente a las innovaciones españolas pero acomodadas a sus propios valores y principios. Se convirtieron, sencillamente, en mayas coloniales.

Apéndice 1

POBLACION DE YUCATAN, 1806[a]

Partido	*Parroquia*	*Vecinos*	*Indígenas*	*Indígenas dispersos*[b]	*Población total*
Campeche	Campeche (casco)	7.896	0	0	7.896
	San Francisco Extramuros	7.337	2.597	?	9.934
Champoton-Sahcabchen	Champoton	1.109	801	?	1.910
	Seiba	1.525	1.925	?	3.450
	Lerma	1.005	4.066	?	5.071
	Chicbul	152	550	?	702
Pich	Pich	385	1.453	437	1.838
Carmen	Presidio del Carmen	2.850	509	?	3.359
Mérida	Mérida (Sagrario)	11.948	0	0	11.948
	Jesús (mulatos)	6.051	0	0	6.051
	San Cristóbal	419	5.286	3.338	5.705
	Santiago	481	3.819	1.394	4.300
Camino Real Alto	Calkini	1.039	8.022	?	9.061
	Becal	501	4.770	124	5.271
	Hecelchakan	1.415	7.022	3.658	8.437
	Hopelchen	1.450	5.083	1.446	6.553
Camino Real Bajo	Halacho	380	2.578	337	2.958
	Hunucma	1.868	5.171	1.559	7.039
	Kopoma	846	4.242	1.993	5.088
	Maxcanu	1.933	3.732	2.416	5.665
	Uman	2.589	5.345	3.705	7.934
Costa	Cacalchen	463	1.055	315	1.518
	Cansahcab	638	2.236	1.056	2.874
	Conkal	1.402	4.661	?	6.063
	Izamal	1.823	2.910	306	4.733
	Mococha	632	3.179	879	3.811
	Motul	1.766	5.749	1.500	7.515
	Nolo	17	3.569	1.106	3.586
	Tekanto	513	2.876	595	3.389
	Telchac	925	2.863	869	3.788
	Temax	2.178	6.162	3.700	8.340
	Teya	203	1.857	606	2.060
	Tixkokob	1.056	3.099	1.571	4.155
	Dzindzantun	1.691	2.161	284	3.852

Partido	*Parroquia*	*Vecinos*	*Indígenas*	*Indígenas dispersos*[b]	*Población total*
Sierra Alta	Mani	1.829	4.863	949	6.692
	Oxkutzcab	4.222	12.706	6.141	16.928
	Tekax	6.381	15.186	3.796	21.567
	Ticul	5.127	11.122	1.714	16.249
Sierra Baja	Abala	462	3.377	3.212	3.839
	Acanceh	222	2.133	1.283	2.355
	Mama	1.363	5.299	2.489	6.662
	Muna	2.132	4.279	3.209	6.411
	Sacalum	342	4.358	?	4.700
	Teabo	891	5.018	692	5.909
	Tecoh	798	5.433	3.819	6.231
Beneficios Altos	Chikindzonot	156	2.954	320	3.110
	Chunhuhub	117	2.135	0	2.252
	Ichmul	1.331	8.196	360	9.527
	Peto	1.365	3.798	1.915	5.163
	Sacalaca	450	1.273	91	1.723
	Tahdziu	408	3.112	8	3.520
	Tihosuco	710	6.646	391	7.356
Beneficios Bajos	Hocaba	1.537	3.630	666	5.167
	Hoctun	791	2.442	1.165	3.233
	Homun	253	2.043	861	2.296
	Sotuta	974	3.584	?	4.558
	Tixcacaltuyu	703	6.468	0	7.171
	Yaxcaba	1.134	6.468	3.993	7.602
Tizimin	Calotmul	490	1.381	?	1.871
	Chancenote	734	2.127	956	2.861
	Espita	1.042	4.054	2.426	5.096
	Kikil	1.187	1.016	687	2.203
	Nabalam	222	836	248	1.058
	Tizimin	778	1.393	988	2.171
	Xcan	28	1.865	810	1.893
Valladolid	Chemax	153	3.894	2.105	4.047
	Chichimila	14	2.344	93	2.358
	Sisal	20	2.693	554	2.713
	Tekuch	42	1.040	112	1.082
	Tixcacalcupul	80	1.555	477	1.635
	Uayma	790	4.076	270	4.866
	Valladolid	8.625	4.540	1.580	13.165
	Dzonotpip	1.438	4.240	1.134	5.678
	Total	115.827	272.925[c]	82.268	388.752

Fuentes y notas en página siguiente.

Fuentes: AA, Estadística 1 & 2, Estados que manifiestan..., 1806 (excepciones: Carmen, Chicbul y Calotmul, 1802; Kopoma y Homun, 1803; Hoctun, 1804; Telchac y Uayma, 1807; Tahdziu, *1808*; *Sotuta*, *1810*). No tenemos censos parroquiales correspondientes a este periodo para Campeche, Champoton, Seiba, Lerma, Calkini y Sacalum. Las cifras que corresponden a estas parroquias han sido obtenidas en AEY, Censos y padrones 1, núms. 2, 4, 7, 10 y 11, 1811.

[a] En 57 parroquias; las fechas de los datos de las 16 parroquias restantes oscilan entre 1802 y 1811.

[b] Residentes en ranchos, sitios, estancias y haciendas; incluidos también en el total de población indígena.

[c] Para calcular la proporción de indígenas dispersos, se reduce la cifra a 229.213 (se eliminan aquellas parroquias para las que no existe desglose).

Apéndice 2
FUENTES Y METODOLOGIA

Los documentos oficiales españoles compilados por representantes tanto de la Iglesia como del Estado son la principal fuente de información sobre los mayas coloniales. Y la verdad es que no son pocos. Los españoles satisficieron la inclinación burocrática a recoger por escrito —en relación con los asuntos que les interesaban— con una minuciosidad casi enfermiza. Dado su interés por los asuntos fiscales (especialmente por los tributos), por las distinciones de casta y por el empadronamiento de todo tipo de personas para asegurar el cumplimiento de normas religiosas, no es sorprendente que los registros parroquiales y los padrones elaborados a partir de ellos sean especialmente ricos en información. Los demógrafos históricos se consideran afortunados cuando encuentran censos fiables de sociedades premodernas. En ocasiones, los españoles no sólo clasificaban a las personas por el nombre, sexo y edad, sino también por su relación de parentesco, agrupación residencial, profesión, categoría racial y rango social.

La mentalidad legalista de los españoles aseguraba que los documentos jurídicos de todo tipo predominaran por puro volumen y como fuente de información sobre todos los aspectos de la vida colonial. Incluso procedimientos administrativos ordinarios, como las residencias y las visitas, adoptaban la forma de investigaciones judiciales, y lo mismo ocurría con la mayoría de los conflictos relativos a cuestiones políticas y a la aplicación de la legislación real. El sistema judicial era laboriosamente meti-

culoso. Las declaraciones y réplicas de todos los testigos y partes interesadas que puedan concebirse se transcribían casi al pie de la letra y lo mismo ocurría con nuevos interrogatorios en rondas aparentemente interminables. Por regla general se anotaban los nombres, edades, domicilios y estatus de los testigos, y frecuentemente también se recopilaba información sobre su experiencia y aptitudes particulares que se utilizaba como base para juzgar su competencia y fiabilidad. De este modo, además de la información que aportan las propias declaraciones, los documentos judiciales contienen pequeñas biografías de una amplia gama de personajes coloniales.

Los mayas aparecen con frecuencia en los pleitos civiles, al estar exentos del pago las elevadas costas judiciales que pesaban sobre los no indígenas; las suyas eran sufragadas por el impuesto personal de un real que financiaba a su propio tribunal. Los procesos criminales lo suficientemente serios como para llegar hasta los tribunales reales —es decir, conspiraciones y rebeliones— en que hay indígenas implicados son raros, pero compensan en longitud y detalle lo que se pierde en frecuencia. Más comunes resultan los procesos por idolatría, aparentemente llevados exclusivamente por tribunales episcopales si los acusados eran indígenas, aunque en la práctica las jurisdicciones se solapaban con frecuencia.

A pesar de su abundancia, los archivos oficiales españoles tienen sus limitaciones. Son, por un lado, sumamente irregulares en su alcance, concentrándose principalmente en los primeros años que siguieron a la conquista (hasta mediados de la década de 1580) y más aún en el periodo que va desde mediados del siglo XVIII hasta la independencia. Esto parece tener que ver sólo en parte con la conservación, pues en el intervalo de la decadencia de los Austrias, la administración colonial cayó en una relativa incuria y generó muchas menos cartas e informes, así como investigaciones detalladas del tipo en que éstos estaban basados.

Aquí el clero ha conseguido llenar en parte esta laguna con diversas crónicas basadas en parte en documentos civiles y eclesiásticos que han desaparecido con posterioridad y en parte en sus propias experiencias y observaciones. Entre los franciscanos, el más conocido es Diego López de Cogolludo, cuya obra data de la década de 1650, pero también Bernardo de Lizana (*ca.* 1629) nos aporta mucha información (fue de hecho una de las principales fuentes de Cogolludo), y lo mismo ocurre con el informe de la visita que llevó a cabo fray Alonso Ponce en 1588, atribuido a Antonio de Ciudad Real. Entre el clero secular destaca Pedro Sánchez de Aguilar, nacido en Yucatán, que nos ha legado una valiosísima sinopsis sobre los archivos diocesanos referentes a los procesos por idolatría que tuvieron lugar entre finales del siglo XVI y principios del XVII (procesos en los que intervino como provisor), además de numerosas

observaciones procedentes de su infancia y del ejercicio de su ministerio. Francisco de Cárdenas Valencia, que escribió en 1639, nos proporciona bastantes menos datos sobre la vida de los mayas, a pesar de que desempeñó un prolongado ministerio entre ellos.

Aparte de estas lagunas, la documentación española tiene otras limitaciones más serias como fuente de la historia de los mayas durante la colonia, limitaciones que son producto de la situación colonial en que surge. Los españoles no podían supervisar todas las acciones de los indígenas, y mucho menos sus pensamientos. No se molestaban en anotar lo que no les interesaba, y tampoco lo que daban por supuesto; asimismo, gran parte de lo que anotaban estaba distorsionado por su mentalidad, forjada en una cultura distinta. En otras palabras, los españoles solamente observaban parte de lo que los indígenas hacían, y comprendían aún menos.

Los propios españoles nos han proporcionado un remedio parcial a estas carencias, mediante lo que podríamos llamar documentos híbridos maya-españoles, escritos por los españoles pero derivados en su totalidad tanto de textos como de tradiciones orales mayas. Los dos ejemplos mejor conocidos proceden de los primeros momentos de la colonia y son especialmente valiosos por lo que se refiere a la política y la religión de los momentos previos al contacto. La relación de Diego de Landa, elaborada a partir de informantes indígenas (la versión definitiva fue redactada, aparentemente, a finales de la década de 1560), se ha convertido en el manual básico acerca de los mayas prehispánicos de las tierras bajas. He hecho referencia en este estudio a la escrupulosa y copiosamente anotada traducción de Alfred Tozzer, y no a las versiones españolas que hay publicadas, que son menos fiables. Las «Relaciones geográficas», compiladas entre 1579 y 1581 por los encomenderos en respuesta a un cuestionario real, también se apoyan fundamentalmente en informantes indígenas (muchos de los relatos fueron preparados de hecho por el intérprete Gaspar Antonio Chi). Están publicadas en una edición sumamente defectuosa que he cotejado con los originales en el Archivo General de Indias. Aparte de algunos fragmentos del libro de Lizana que también están basados en fuentes indígenas (y que son reproducidos por Cogolludo), hay cierto número de documentos no publicados en los que los españoles se limitan a relatar, de segunda mano, versiones mayas sobre su pasado o presente. Gran parte de los testimonios de los archivos judiciales pueden incluirse dentro de esta categoría (por ejemplo, los juicios originados por los disturbios de Tekax de 1610 y la rebelión de Canek de 1761), ya que hacen referencia a sucesos de los cuales los españoles no tenían conocimiento directo y a sus antecedentes. Han sido especialmente útiles para este estudio las investigacio-

nes de 1782 en relación con la venta de haciendas de cofradía, en las cuales las autoridades indígenas trazaron la historia de las cofradías remontándose hasta las donaciones originales a partir de sus propias relaciones escritas y tradiciones orales, única forma en que los españoles pudieron acceder a este tipo de información.

Pero ni siquiera estos documentos consiguen satisfacer completamente el vivo deseo de atravesar la fachada colonial y encontrar un punto de vista maya «no contaminado». Las desigualdades de poder y los distintos intereses influyeron inevitablemente en el tipo de información que los mayas decidieron facilitar a sus señores coloniales, dejando aparte lo fielmente que fueran recogidas sus declaraciones.

Afortunadamente, los mayas de la época colonial dejaron algunos documentos propios. La incidencia de la alfabetización disminuyó respecto a la época anterior a la conquista, cuando todos los miembros de la nobleza, y no sólo los sacerdotes, sabían cuando menos leer los textos jeroglíficos. Con todo, en cada comunidad había algunas personas (los maestros cantores, los escribanos y parte de los *batabes* y otras autoridades) que sabían leer y escribir en la escritura latina que les enseñaron los misioneros. La mayoría de los documentos que se han conservado son de carácter formal, como acuerdos sobre lindes, testamentos y escrituras de venta, libros de las cofradías, listas de personas que ostentaban cargos, y peticiones y expedientes legales presentados ante las autoridades españolas, por lo que muchos de ellos responden en parte a asuntos españoles. Pero hay un pequeño *corpus* de documentos que los mayas ocultaron deliberadamente a los ojos de los españoles, y con bastante éxito. Los más importantes y complejos son los textos conocidos con el título genérico de «Libros de Chilam Balam» (título derivado del nombre del profeta considerado su autor). Su origen más probable está en un texto o textos jeroglíficos prehispánicos, transcritos poco tiempo después de la conquista y posteriormente copiados repetidas veces en el transcurso de la época colonial con adiciones, modificaciones y posiblemente supresiones, pocos de los cuales pueden fecharse con exactitud. La comparación entre las más o menos diez versiones existentes, que, según se deduce de datos que contienen, datan de finales del siglo XVIII o principios del XIX, hace pensar que todas ellas estuvieron basadas en algún momento en al menos un modelo común, siendo probable que la élite de cada población conservara su propia copia o copias. (Para una lista de versiones existentes y supuestamente existentes, véase *Handbook of Middle American Indians* 15: 379-381.)

Los estudiosos de la historia prehispánica de los mayas han luchado desde hace mucho tiempo con estas, en ocasiones, incomprensibles mezclas de crónica, profecía, mito y tradiciones calendáricas, astrológicas y

rituales, y con los problemas que plantea la concepción cíclica, en la que el pasado es profecía, de la cronología (como si los acontecimientos por ejemplo de las décadas de 1480, 1680 y 1980 de nuestro calendario pudieran fundirse). Digan lo que digan sobre la historia y los sistemas simbólicos prehispánicos, los «Libros de Chilam Balam», tal y como se conservan actualmente, son documentos eminentemente coloniales, no sólo copiados repetidamente, sino también repetidamente leídos y consultados en las reuniones de principales («juntas» y «convites») que tanto inquietaban a los españoles. De este modo, aportan una información única sobre lo que la élite maya colonial juzgaba que merecía la pena conservar de su pasado y sobre lo que pensaba y comentaba de su presente, especialmente en relación con los asuntos cosmológicos y la naturaleza y ejercicio de la autoridad legítima.

El resto de los documentos mayas existentes entran más claramente dentro de las categorías de la crónica o el ritual (ejemplos de ambas son el *Códice de Calkiní* y los *Cantares de Dzitbalché*). Todos ellos fueron redactados también después de la conquista con modificaciones más o menos grandes en la época de la colonia, pero están basados originalmente en textos prehispánicos. Para estos y otros documentos mayas publicados, he utilizado preferentemente las versiones traducidas y preparadas por Ralph Roys y Alfredo Barrera Vázquez siempre que ha sido posible, antes que otras versiones que o bien no reproducían el texto maya original o bien ofrecían traducciones menos fiables, o ambas cosas.

Todos los documentos mayas fueron preparados por los jefes de las comunidades o por orden suya, y la mayoría de los testimonios mayas recogidos en los textos españoles provienen de este mismo grupo, de manera que estos documentos reflejan necesariamente los intereses y puntos de vista de la élite indígena. Además, hay muchos aspectos de la vida y pensamiento mayas que están incorrecta o engañosamente descritos, o bien sencillamente ignorados, en los documentos escritos. Estas lagunas no son exclusivas de la historia de las sociedades coloniales no occidentales. De algún modo son comunes a toda la historia de los campesinos, los pobres urbanos y, de hecho, todo el mundo excepto la élite sumamente articulada de cualquier sociedad: todos aquellos cuya voz se ve en su mayor parte silenciada en los documentos escritos a pesar de que poseen valores, ideas y actitudes que no son necesariamente versiones empobrecidas de los que ostentan los políticamente poderosos. Todos los historiadores de estos grupos y, por qué no, todos los que pretenden recuperar los sistemas de significado que configuraban la conducta social en el pasado, deben recurrir a testimonios más o menos heterodoxos para complementar las fuentes documentales habituales.

Uno de los testimonios que he utilizado son los restos materiales. En este aspecto, el aparentemente incorregible atraso de Yucatán es una bendición para los historiadores que trabajan en la época colonial de la región. Abundan las estructuras coloniales: viviendas urbanas, haciendas, ayuntamientos y, sobre todo, iglesias, que a menudo conservan intactos sus deteriorados santos y utensilios coloniales. Los trazados de las ciudades no se han modificado y lo mismo se puede decir de las viviendas; las casas de los mayas siguen siendo como eran, y quizá como han sido durante milenios. Ruinas de asentamientos coloniales abandonados salpican el paisaje, no tan frecuentemente como los sitios prehispánicos, pero sí lo suficiente como para tentar al investigador harto de archivos a embarcarse en algún proyecto de arqueología histórica. Una breve excavación de una iglesia que data de los primeros tiempos de la colonia en el sitio de Tancah, en la costa oriental de la península, nos proporcionó una serie de datos sobre el sincretismo religioso que simplemente no hubiera sido posible obtener en las fuentes escritas, aunque estas fuentes resulten necesarias para evaluar e interpretar los datos arqueológicos. Desde el punto de vista del historiador, la arqueología parece requerir una inmensa inversión de tiempo y dinero, desproporcionada respecto a la cantidad de información que puede obtenerse. Correlacionar el testimonio documental, que habitualmente se refiere a un macronivel, con los testimonios de micronivel que pueden obtenerse en una excavación es también muy difícil; por último, la arqueología tiene sus propios problemas metodológicos, no resueltos, a la hora de deducir conductas —por no hablar de sistemas cognitivos— a partir de los restos materiales que estas conductas dejan tras de sí. Con todo, la información es a menudo única cualitativamente, y pienso que puede y debe hacerse mucho más con los sitios coloniales.

El principal método que he utilizado para intentar salvar las lagunas en los documentos de la época, y también para descodificar la información que nos aportan, es el comparativo, especialmente la comparación en el tiempo. El fundamento sobre el que descansa este método es el de que existen regularidades en las configuraciones sociales e ideacionales y que, dadas ciertas semejanzas básicas entre dos sistemas, es posible hacer inferencias desde el más cabalmente conocido al menos conocido. Pocos defenderán un valor predictivo para este método, pero puede sugerir posibilidades y también prevenir contra suposiciones y conclusiones que han resultado inútiles para otros momentos y lugares.

La comparación espacial, o comparación intercultural, suele utilizarse con precaución. Se asume la necesidad de definir precisa y apropiadamente las unidades que van a ser comparadas y siempre se corre el riesgo de que, finalmente, se compruebe que se han comparado manzanas con naranjas. Este riesgo también está presente en las comparaciones temporales. Estas son las que los historiadores utilizan más frecuentemente, aunque por lo general de un modo menos explícito y, consecuentemente, menos riguroso. Cualquier estudioso que «comprenda» mejor la historia francesa debido a su experiencia de la Francia contemporánea se está fundamentando en una comparación intertemporal; lo mismo ocurre con cualquiera que se base en el pensamiento confucianista para interpretar la China moderna. Sin embargo, el peligro de caer en el pecado metodológico más atroz, el no conseguir controlar las variables, es igual de grande en este tipo de comparaciones que en las interculturales. Quizá sea aún mayor, porque, aunque adiestrados para detectar los anacronismos concretos, los historiadores son proclives a suponer una continuidad cultural genérica, es decir, una especie de *genius loci* conferido por la ubicación física. Verdad es que estas continuidades pueden darse a lo largo de siglos y siglos de cambio social y tecnológico, pero han de ser verificadas.

La comparación temporal ha resultado indispensable para la realización de este estudio. Sin las pruebas arqueológicas y epigráficas prehispánicas completadas con las tradiciones orales recogidas poco tiempo después de la conquista, y sin la valiosa bibliografía etnográfica que existe sobre Yucatán, sería imposible recuperar gran parte de la historia maya colonial. Algunos de los datos serían —pienso— interpretados erróneamente. Otros están tan llenos de alusiones que, por sí solos, serían imposibles de explicar, y muchos de los datos fragmentarios se ignorarían sin más, al no llegar a comprenderse su posible utilidad.

Una guía para la comparación en el tiempo que merece la pena reseñar, por más evidente que sea, tiene relación con el contexto: cuanto más íntegro sea el contexto, más razonables serán las inferencias; es decir, cuanto mayor sea la información disponible acerca de los diferentes periodos, más confiadamente se podrán extrapolar fragmentos de realidad e interpretaciones de uno a otro. Podría parecer que este precepto encierra una paradoja: que la comparación resulta menos fiable precisamente cuando es más necesaria como herramienta explicativa. Esto es así hasta cierto punto. En antropología, la técnica conocida como *upstreaming*, o retroceso en el tiempo, ha caído parcialmente en descrédito, ya que se ha usado con tanta frecuencia para proyectar la «actualidad etnográfica» sobre un pasado nebuloso que ha dejado, en el mejor de los casos, pocos testimonios propios. En otras palabras, el presente se utiliza más como sustituto que como complemento de la documentación histórica. Personalmente, jamás intentaría hacer comparaciones si careciera de un cuerpo de datos lo suficientemente rico como para sustentar la continuidad en el tiempo, preferiblemente (para satisfacer una

deformación historicista) datos escritos, pero sin desechar la tradición oral ni los datos visuales y materiales.

Esta cautela podrá parecer excesivamente restrictiva a los estudiosos que trabajan en regiones menos ricas en documentos. Los investigadores que estudian a los indios norteamericanos y los que trabajan en el Africa subsahariana han desarrollado, concretamente, varios métodos bastante ingeniosos para reconstruir el pasado en ausencia de textos escritos o, en el caso de Africa, de posibilidades de obtener material arqueológico. Uno de estos métodos, una compleja variante del *upstreaming* denominada *age-area* [que equivale a «área de antigüedad»], intenta relacionar la cronología relativa con la *distribución espacial* actual. Dicho de un modo más sencillo, la idea es que cuanto más extendido esté un rasgo o complejo cultural específico en un área geográfica general, más remotos podrán considerarse sus orígenes. Sin duda, este enunciado es plausible. De todos modos, antes de utilizarlo me gustaría que fuera contrastado en algún lugar con evidencias históricas.

Estas reflexiones me llevan a mi segunda guía, más específica: la necesidad de verificar (en lugar de suponer o inferir), utilizando los datos históricos, el grado de estabilidad de los elementos centrales de cualquier sistema sociocultural, de los que dependen otros componentes. Son éstas las variables básicas, de cuyo grado de perduración puede inferirse la mayor o menor continuidad de los elementos corolarios. Mi elección de *laboratorio comparativo* ha sido afortunada, teniendo en cuenta cómo suele ser en las regiones excoloniales. Presenta un considerable *y bien* documentado grado de estabilidad en algunos de los rasgos más claramente fundamentales o básicos de la configuración cultural. La relación de los mayas con su entorno físico, y en particular su modo de subsistencia, es una de estas características; otra es su articulación en grupos de parentesco patrilineales corporativos, y otra más su relación contractual con los seres sobrenaturales, a los que se hacen ofrendas de alimentos a cambio de favores específicos. Estos y otros rasgos que se podrían mencionar han persistido desde los tiempos prehispánicos durante toda la dominación colonial, y en extensas zonas de la península, hasta nuestros días.

Aunque es relativamente fácil, si tenemos la suficiente documentación, seguir la pista a *elementos específicos* de un sistema sociocultural y valorar las continuidades y los cambios que se producen en estos elementos con el transcurso del tiempo, este trabajo de detección es inútil si no sabemos cómo se relacionan los elementos entre sí y con el sistema como un todo. Y es que en estas relaciones está la clave de cómo y por qué se producen las continuidades y los cambios. Más aún, sugiero que los elementos están definidos por las relaciones y, por lo tanto, no pueden

siquiera ser identificados, y mucho menos comprendidos, aisladamente. Como tampoco, no hace falta decirlo, puede ser explicado aisladamente ningún proceso de cambio que puedan experimentar. Esto plantea el problema de cómo ocuparse del cambio de las formas sociales e ideacionales cuando se conciben como componentes de sistemas que están interconectados interna y también mutuamente: ¿cómo podemos conciliar el enfoque lineal, dinámico, de la historia con el enfoque sistémico, holístico de la antropología? Aunque seamos capaces de idear modelos explicativos que muestren cómo un sistema puede experimentar cambios y permanecer simultáneamente más o menos integrado, los modelos no ofrecen preceptos válidos para la tarea práctica que es caracterizar una estructura *en movimiento*. Carlyle dijo: «La narración es lineal; la acción es sólida». La estructura es más sólida aún.

Obviamente, tenemos que congelar el movimiento para explorar la estructura, para ver cómo las partes se articulan en el sistema y cómo éste funciona como tal. Esto es mucho más fácil en la teoría que en la práctica. El movimiento, como mucho, puede ser ralentizado. La naturaleza de la investigación histórica, a diferencia de la etnográfica, es tal que ningún momento aportará toda la evidencia necesaria. Entonces, ¿cómo transformar la información histórica disgregada en hechos etnográficos ensamblados? Los fragmentos de momentos separados por más o menos distancia habrán de articularse con la esperanza de que, si no concurrentes, al menos sí sean congruentes. Las incongruencias graves pueden evitarse del mismo modo que en las comparaciones bien controladas: prestando especial atención al contexto.

Menos segura estoy de que este ejercicio en sí, prescindiendo de lo cuidadosamente que se lleve a cabo, no sea incompatible con la explicación histórica de algún modo fundamental. Puede dar una falsa impresión de estabilidad o equilibrio que, aunque sin excluir necesariamente la posibilidad del cambio, enmascare su a menudo creciente naturaleza. Es poco probable que un historiador ignore por completo el cambio. El mayor peligro es interpretarlo incorrectamente, comprimirlo en esfuerzos repentinos entre análisis estructurales. Es posible que este estudio haya sacrificado en parte la representación de cambio gradual en el transcurso de la época colonial al concentrarse en la época inmediatamente posterior a la conquista y en los últimos años del siglo XVIII. Se habla de las *modificaciones* y ajustes intermedios, pero los sistemas y subsistemas coloniales no se han analizado conformemente *como en* un estado de perpetuo movimiento. Aquéllos son, sin duda, periodos de cambio acelerado, y resulta justificable que una narración se centre en los puntos donde la acción parece particularmente intensa, siempre que el paso desde la imagen estática a la alta velocidad no sea demasiado abrupto.

Reconocer plenamente la acumulación de cambios más pequeños, menos perceptibles, habría supuesto alargar en buena medida un manuscrito que ya de por sí está lejos de ser escueto. Pero el problema no se reduce simplemente a la longitud o al equilibrio entre estructura y proceso. Existe un problema metodológico inherente en la combinación de ambos, un problema que quizá no tenga solución satisfactoria. Ni la estructura ni el proceso pueden explicarse sin referirse el uno al otro y, sin embargo, el análisis del uno implica necesariamente cierta deformación del otro. Dada la imposibilidad de conseguir una «cinematografía» (dibujo en noción) perfecta, sólo se puede esperar que los historiadores encuentren el *tempo* demasiado lento y los antropólogos demasiado rápido, pero en igual medida.

Glosario

Otros términos españoles antiguos y mayas se definen en el texto. (M) indica que la palabra es maya.

ahcuchcab (M): oficial que tiene a su cargo una subdivisión de un pueblo; en la época de la colonia es sinónimo de regidor.
ahkin (M): sacerdote.
alcalde: miembro del cabildo.
almehen (M): noble.
balche (M): bebida fermentada de miel y corteza.
batab (M): gobernante hereditario de una población.
bienes de comunidad: rentas de la comunidad en depósito en la Real Hacienda.
cabecera: pueblo principal de una parroquia.
caja de comunidad: tesoro municipal.
capitán a guerra: oficial local español con competencias militares.
carga: medida de áridos para grano, equivalente aproximadamente a 210 litros.
casta: categoría racial que indica ascendencia mestiza o mulata.
cenote: pozo natural abierto en piedra caliza.
chaac (M): dios de la lluvia; espíritu de las milpas asociado con la lluvia.
Chilam Balam (M): literalmente, jaguar rojo; profeta maya, supuesto autor de los «Libros de Chilam Balam».
comal: plancha para cocinar tortillas.
composiciones de tierras: legalizaciones de títulos de tierras.
comunidades: impuesto personal municipal.
criado: sirviente o empleado indígena.
cruzob (M): grupo maya, adoradores de la Cruz Parlante; descendientes de los rebeldes de la Guerra de Castas.
curato: parroquia administrada por el clero secular.
derrama: exacción de impuestos no oficial.
doctrina: parroquia indígena administrada por el clero regular.
doctrinero: fraile que tiene a su cargo una doctrina.
dzul (M): extranjero, no indígena.
fiscal: oficial indígena de rango inferior.
forastero: indígena que reside fuera de su lugar natal.
gobernador: autoridad máxima designada de un municipio indígena.
halach uinic (M): denominación de gober-

nante prehispánico de una provincia.
henequén: fibra para cordaje; también la planta que produce la fibra.
huipil: prenda de vestir femenina, larga y semejante a una blusa.
juez español: oficial local español, subordinado a la autoridad del subdelegado.
katun (M): periodo de veinte años.
ladino: hispanohablante; en la actualidad, racial y/o culturalmente no indígena.
limosnas: contribuciones comunitarias para financiar al clero y la liturgia.
lunero: arrendatario que paga una renta en trabajo.
macehual: indígena del común.
maestro cantor: oficial indígena que tiene a su cargo la liturgia y la doctrina.
manta: pieza de tela de algodón.
mayordomo: custodio; encargado de una cofradía.
mecate: medida de superficie; aproximadamente, 20 por 20 metros.
mestizo: persona de ascendencia indígena y europea.
metate: piedra curva para moler maíz a mano.
milpa: claro en el monte para cultivar maíz; agricultura de roza o tala y quema.
obvenciones: impuestos personales eclesiásticos, semejantes al tributo.
parcialidad: distrito o subdivisión de un pueblo (barrio); también, pueblo anexionado a otro pueblo.
pardo: persona de ascendencia africano-europea o africano-indígena.
principal: indígena de alto rango, noble.
Protector de Indios: oficial real responsable de la defensa de los intereses de los indígenas.
rancho: pequeño asentamiento de milperos, subordinado a un pueblo.
real: unidad monetaria equivalente a un octavo de peso.
regidor: concejal, miembro del cabildo.
repartimiento: en Yucatán, adelantos forzosos en metálico para maíz, tejido de algodón u otros productos.
república de indios: municipio indígena autónomo.
residencia: proceso judicial que se realiza al final del mandato de un oficial.
semanero: trabajador reclutado en los turnos de trabajo.
servicio personal: sistema de trabajo obligatorio, en rotaciones semanales.
sitio: pequeña propiedad rural, habitualmente dedicada a la ganadería.
tequio: impuesto en trabajo comunitario.
títulos: títulos de propiedad de tierras.
tun (M): año.
vecino: no indígena.
vigía: puesto de observación costero; atalaya.
visita: viaje de inspección; también, población subordinada de una parroquia.
visitador: inspector.

Bibliografía

Abernathy, Virginia: *Population Pressure and Cultural Adjustment*. Nueva York: Human Sciences Press, 1978.

Adams, Richard E. W. (ed.): *The Origins of Maya Civilization*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977.

Adas, Michael: «From Avoidance to Confrontation: Peasant Protest in Precolonial Southeast Asia». *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981): 217-247.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria, 1953.

— *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1963.

Alatas, Syed Hussein: *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. Londres: Frank Cass, 1973.

Ancona, Eligio: *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*. 3 vols. Mérida: Imprenta de Manuel Heredia Argüelles, 1878-1879.

Andrews, Anthony P.: «The Salt Trade of the Maya». *Archaeology* 33 (1980): 24-33.

Andrews, E. Wyllys, IV: *Balankanche: Throne of the Jaguar Priest*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1970.

Appadurai, Arjun, y Carol A. Breckenridge: «The South Indian Temple: Authority, Honor and Redistribution». *Contributions to Indian Sociology*, nueva serie, 10 (1976): 187-211.

Arcila Farías, Eduardo: *La economía colonial de Venezuela*. México: Talleres Gráfica Panamericana, 1946.

— *El siglo ilustrado en América: Reformas económicas del siglo* XVIII *en Nueva España*. Caracas: Ministerio de Educación, 1955.
Archer, Christon L.: *The Army in Boubon Mexico, 1760-1810*. Alburquerque: University of New Mexico Press, 1977.
Ashmore, Wendy (ed.): *Lowland Maya Settlement Patterns*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.
Bakewell, Peter J.: *Silver Mining and Society in Colonial Mexico: Zacatecas, 1546-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Ball, Joseph W.: «A Coordinate Approach to Northern Maya Prehistory: A.D. 700-1200». *American Antiquity* 39 (1974): 85-93.
— «The 1977 Central College Symposium on Puuc Archaeology: A Summary View». En *The Puuc: New Perspectives*, Lawrence Mills (ed.), 46-51. Pella, Iowa: Central College Press.
— «The Rise of the Northern Maya Chiefdoms: A Socio-processual Approach». En *Origins of Civilization in the Maya Lowlands*, Richard E.W. Adams (ed.), 101-132. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977.
Baqueiro, Serapio: *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864*. 2 vols. Mérida: Imprenta de Manuel Heredia Argüelles, 1878-1879.
Barrera Vázquez, Alfredo (ed.): *Códice de Calkiní*. Campeche: Talleres Gráficos del Estado, 1957.
— *El libro de los cantares de Dzitbalché*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965.
Barrera Vázquez, Alfredo, y Silvia Rendón (eds.): *El libro de los libros de Chilam Balam*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.
Barth, Frederick (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown, 1969.
Bastide, Roger: *Les religions Afro-brésiliennes*. París: Presses Universitaires de France, 1960 Bataillon, Marcel: *Erasmo y España*. 2.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
Baudot, Georges: *Utopie et histoire au Mexique: Les premiers chroniquers de la civilisation mexicaine, 1520-1569*. Toulouse: Editions Edoard Privat, 1977.
Bauer, Arnold: «The Church and Spanish American Agrarian Structures, 1765-1865». *The Americas* 27 (1971): 78-98.
— «Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression». *Hispanic American Historical Review* 59 (1979): 34-63.
Bazant, Jan: «Evolución de la industria textil poblana (1544-1845)». *Historia Mexicana* 7 (1965): 473-516.
Becker, Marshall J.: «Moieties in Ancient Mesoamerica: Inferences on Teotihuacan Social Structure». *American Indian Quarterly* 2 (1975-1976): 217-236, 315-330.
Beidelman, Thomas O.: «Swazi Royal Ritual». *Africa* 36 (1966): 373-405.
Beltrán de Santa Rosa María, Pedro: *Arte del Idioma Maya reducido a sucintas reglas y semilexicón yucateca* (1742). Mérida: Imprenta de J. D. Espinosa, 1859.

Bennassar, Bartolomé: *L'Homme espagnol: attitudes et mentalités du* XVIe *au* XIXe *siècles*. París: Hachette, 1975.
Benson, Nettie Lee (ed.): *Mexico and the Spanish Cortes, 1810-1822*. Austin: University of Texas Press, 1966.
Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Press, 1969. [Trad. cast.: *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.]
Berlin, Heinrich: «El glifo 'emblema' en las inscripciones mayas». *Journal de le Société de Américanistes*, nueva serie, 46 (1958): 111-119.
Blanton, Richard E.: *Monte Albán: Settlement Patterns at the Ancient Zapotec Capital*. Nueva York: Academic Press, 1978.
Bloch, Marc: *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.
Borah, Woodrow: «The Historical Demography of Aboriginal and Colonial America: An Attempt at Perspective». En *The Native Population of the Americas in 1492*, William M. Denevan (ed.), 13-34. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
Borah, Woodrow, y Sherburne F. Cook: *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*. Ibero-Americana núm. 45. Berkeley: University of California Press, 1963.
— «A Case History of the Transition from Pre-colonial to the Colonial Period in Mexico: Santiago Tejupan». En *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, David L. Robinson (ed.), 409-432. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms for Syracuse University, 1979.
Boserup, Ester: *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago, University of Chicago Press, 1965.
Boxer, Charles R.: *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
Brading, David A.: «Bourbon Spain and the American Empire». En *Cambridge History of Latin America*, Leslie Bethell (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
— «La estructura de la producción agrícola en el Bajío de 1700 a 1850». *Historia Mexicana* 23 (1973): 197-237.
— *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
— *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Bricker, Victoria R.: «The Caste War of Yucatan: The History of a Mith and the Myth of History». En *Anthropology and History in Yucatan*, Grant D. Jones (ed.), 251-258. Austin: University of Texas Press, 1977.
— *Ritual Humor in Highland Chiapas*. Austin: University of Texas Press, 1973. [Trad. cast.: *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.]
Brinton, Daniel G.: *El Folklore de Yucatán*. Traducción y edición de Alfredo Barrera Vázquez. Mérida: Ediciones del Gobierno del Estado, 1976.

— *The Maya Chronicles* (1882). Reedición. Nueva York: AMS Press, 1969.
— «Nagualism: A Study in Native American Folklore and History». *Proceedings of the American Philosophical Society* 33 (1894): 1-65.
Broda, Johanna: «Relaciones políticas ritualizadas: El ritual como expresión de una ideología». En *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), 221-255. México: Editorial Nueva Imagen, 1978.
Brotherston, Gordon: «Continuity in Maya Writing: New Readings of Two Passages in the Book of Chilam Balam of Chumayel». En *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Norman Hammond y Gordon R. Willey (eds.), 241-258. Austin: University of Texas Press, 1979.
Brown, Paula: «From Anarchy to Satrapy». *American Anthropologist* 65 (1963): 1-15.
Bunzel, Ruth: *Chichicastenango: A Guatemalan Village*. Publications of the American Ethnological Society, núm. 12. Seattle: University of Washington Press, 1952. [Trad. cast.: *Chichicastenango*. Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 41. Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1981.]
Burke, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Nueva York: Harper and Row, 1978.
Cabat, Geoffrey A.: «The Consolidation of 1804 in Guatemala». *The Americas* 28 (1971): 20-38.
Cancian, Frank: *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press, 1968.
— «Political and Religious Organizations». En *Handbook of Middle American Indians* 6, 283-298. Austin: University of Texas Press, 1967.
Cantón Rosado, Francisco: «La beneficencia pública en Yucatán durante la época colonial». *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia* 14 (1938): 495-504.
Cárdenas Valencia, Francisco de: *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España escrita en el año de 1639*. México: Editorial Porrúa, 1937.
Cardós de M., Amalia: *El comercio de los mayas antiguos*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1959.
Carneiro, Robert: «Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion». En *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Ronald Cohen y Elman R. Service (eds.), 205-223. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, 1978.
— «A Theory of the Origin of the State». *Science* 169 (1970): 733-738.
Caro Baroja, Julio: *Las brujas y su mundo*. 8.ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
Carrasco, Pedro: «The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development». *American Anthropologist* 63 (1961): 483-497.
— «The Joint Family in Ancient Mexico: The Case of Molotla». En *Essays on Mexican Kinship*, Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart (eds.), 45-64. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1976.

Cartas de Indias. Madrid: Ministerio de Fomento, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.
Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán. 2 vols. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1945.
Ciudad Real, Antonio de: *Relación de las cosas que sucedieron al R. P. Comisario General Fray Alonso Ponce...* (1588). En *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, vols. 57 y 58. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1872.
Cline, Howard F.: «Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606». *Hispanic American Historical Review* 29 (1949): 349-369.
— «The Henequen Episode in Yucatan, 1830-1890». *Inter-American Economic Affairs* 2 (1948): 30-51.
— «Regionalism and Society in Yucatan, 1825-1850». Tesis doctoral, Harvard University, 1947.
— «The Sugar Episode in Yucatan, 1815-1850». *Inter-American Economic Affairs* 1 (1947-1948): 79-100.
Codex Pérez: *véase* Craine, Eugene R., y Reginald C. Reindorp.
Código de derecho canónico. Madrid: Editorial Católica, 1957.
Coe, Michael D.: *America's First Civilization*. Nueva York: American Heritage, 1968.
— «Death and the Ancient Maya». En *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Elizabeth P. Benson (ed.), 87-104. Washington: Dumbarton Oaks, 1975.
— «The Iconology of Olmec Art». En *The Iconography of Middle American Sculpture*, por Ignacio Bernal *et al.*, 1-12. Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1973.
— «A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands». *Southwestern Journal of Anthropology* 21 (1965): 97-114.
— «Social Typology and the Tropical Forest Civilizations». *Comparative Studies in Society and History* 4 (1961): 65-85.
Coe, William R.: *Tikal: A Handbook of the Ancient Maya Ruins*. Filadelfia: University Museum, University of Pennsylvania, 1967. [Trad. cast.: *Tikal: guía de las antiguas ruinas mayas*. 8.ª ed. Filadelfia: University Museum, University of Pennsylvania, 1986].
Coggins, Clemency C.: «Painting and Drawing Styles at Tikal». Tesis doctoral, Harvard University, 1975.
Cogolludo, Diego López de: *Historia de Yucatán* (1654). Madrid: J. García Infanzón, 1688.
Cohen, Abner: «Drama and Politics in the Development of a London Carnival». *Man*, nueva serie, 15 (1980): 65-87.
— «A Polyethnic London Carnival as a Contested Cultural Performance». Ponencia presentada en el Ethnohistory Workshop, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1981.
Cohen, Mark N.: *The Food Crisis in Prehistory: Overpopulation and the Origins*

of Agriculture. New Haven: Yale University Press, 1977. [Trad. cast.: *La crisis alimentaria de la prehistoria. La superpoblación y los orígenes de la agricultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.]

Collins, Anne C.: «The *Maestros Cantores* in Yucatan». En *Anthropology and History in Yucatan*, Grant D. Jones (ed.), 233-247. Austin: University of Texas Press, 1977.

Conell, Kenneth H.: *Irish Peasant Society: Four Historical Essays*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Cook, Sherburne F., y Woodrow Borah: *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*. 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1972-1979. [Trad. cast.: *Ensayos sobre historia de la población*. Vols. I y II: México y el Caribe. México: Siglo XXI editores, 1977-1980.]

— *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*. Berkeley: University of California Press, 1960.

Cortés, Hernán: *Cartas de relación* (1522-1525). Manuel Alcalá (ed.). México: Editorial Porrúa, 1963.

Costeloe, Michael P.: *Church and State in Independent Mexico: A Study of the Patronage Debate, 1821-1857*. Londres: Royal Historical Society, 1978.

Cowgill, George L.: «On Causes and Consequences of Ancient and Modern Population Changes». *American Anthropologist* 77 (1974): 505-555.

— «Teotihuacan, Internal Militaristic Competition, and the Fall of the Classic Maya». En *Archaeology and Ethnohistory*, Norman Hammond (ed.), 52-62. Austin: University of Texas Press, 1979.

Craine, Eugene R., y Reginald C. Reindorp (eds.): *The Codex Perez and the Book of Chilam Balam of Mani*. Norman: University of Oklahoma Press, 1979.

Culbert, T. Patrick (ed.): *The Maya Collapse*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.

Cunniff, Roger L.: «Mexican Municipal Electoral Reform, 1810-1822». En *Mexico and the Spanish Cortes*, Nettie Lee Benson (ed.), 59-86. Austin: University of Texas Press, 1966.

Chamberlain, Robert S.: *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517-1550*. Washington: Carnegie Institution, 1984. [Trad. cast.: *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*. México: Editorial Porrúa, 1982].

— *The Pre-Conquest Tribute and Service System of the Maya as Preparation for the Spanish Repartimiento-Encomienda in Yucatan*. University of Miami Hispanic-American Studies, núm. 10. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1951.

Chance, John K.: *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press, 1978.

Chapman, Anne: «Port of Trade Enclaves in Aztec and Maya Civilizations». En *Trade and Market in Early Empires*, Karl Polanyi, C. M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.), 114-153. Nueva York: The Free Press, 1957. [Trad. cast.: «Puertos de comercio en las civilizaciones azteca y maya». En K. Polanyi, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, pp. 163-200. Barcelona: Editorial Labor, 1976.]

Chardon, Roland E. P.: *Geographic Aspects of Plantation Agriculture in Yucatan*. Washington: National Academy of Sciences, 1961.

Chávez Orozco, Luis: «Orígenes de la política de seguridad social». *Historia Mexicana* 16 (1966): 155-183.

Chevalier, François: *La formation des grands domaines au Mexique*. París: Institut d'Ethnologie, 1952.

— (ed.): *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1950.

Christian, William A., Jr.: *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

— *Person and God in a Spanish Valley*. Nueva York: Seminar Press, 1972.

Dahlgren Jordán, Bárbara: «Cambios socio-económicos registrados a mediados del siglo XVI en un pueblo de la Mixteca Alta, Oaxaca, México». En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Paris, 1976* 8: 103-119. París: Société des Américanistes, 1979.

Davies, Nigel: *The Aztecs: A History*. Londres: Macmillan, 1973. [Trad. cast.: *Los aztecas*. Barcelona: Destino, 1977.]

Davis, Natalie Z.: *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford: Stanford University Press, 1975.

Denevan, William M. (ed.): *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

Deshon, Shirley K.: «Compadrazgo on a Henequen Hacienda in Yucatan: A Structural Re-evaluation». *American Anthropologist* 65 (1963): 574-583.

Díaz del Castillo, Bernal: *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España* (1554?-1568). Joaquín Ramiro Cabañas (ed.). 2 vols. México: Editorial Porrúa, 1968.

Diccionario de Motul maya-español, atribuido a Fray Antonio de Ciudad Real... (finales del siglo XVI). Juan Martínez Hernández (ed.). Mérida: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, 1929.

Dirks, Robert: «Social Responses during Severe Food Shortages and Famine». *Current Anthropology* 21 (1980): 21-44.

Domínguez Ortiz, Antonio: *La sociedad española en el siglo XVII*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963-1970.

Douglas, Mary: *Purity and Danger*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966. [Trad. cast.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI editores, 1973.]

Dumond, D. E.: «Independent Maya of the Late Nineteenth Century: Chiefdoms and Power Politics». En *Anthropology and History in Yucatan*, Grant D. Jones (ed.), 103-138. Austin: University of Texas Press, 1977.

Durkheim, Emile: *De la division du travail social* (1893). [Trad. cast.: *La división del trabajo social*. Madrid, Akal, 1987.]

Eggan, Fred: «The Maya Kinship System and Cross-cousin Marriage». *American Anthropologist* 36 (1934): 188-202.

Eliade, Mircea: *Le mythe de l'eternel retour. Archétypes et repétitions*. París: Gallimard, 1951. [Trad. cast.: *El mito del eterno retorno*. 6.ª reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1985.]

Eugenio Martínez, María Angeles: *La defensa de Tabasco, 1600-1717*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1971.
Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1956. [Trad. cast.: *Los nuer*. Barcelona: Anagrama, 1977].
— *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937. [Trad. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, 1976].
Fallers, Lloyd: *Bantu Bureaucracy*. Cambridge: W. Heffer, 1956.
Farriss, Nancy M.: *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*. Londres: The Athlone Press, 1968.
— «Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatan». *Hispanic American Historical Review* 58 (1978): 187-216.
— «Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial: Algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena». *Historia Mexicana* 30 (1980): 153-208.
Faust, Drew G.: «Culture, Conflict and Community: The Meaning of Power on an Ante-bellum Plantation». *Journal of Social History* 14 (1980) : 83-98.
Fernández de Recas, Guillermo (ed.): *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.
Figuera, Guillermo: *La formación del clero indígena en la historia eclesiástica de América, 1500-1810*. Caracas: Archivo General de la Nación, 1965.
Fisher, John: *Government and Society in Colonial Peru*. Londres: The Athlone Press, 1970.
Flores Caballero, Romeo: *La contrarrevolución en la independencia: Los españoles en la vida política, social y económica de México (1804-1838)*. México: El Colegio de México, 1969.
Florescano, Enrique: *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*. México: El Colegio de México, 1969.
Foster, George M.: «Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America». *Southwestern Journal of Anthropology* 9 (1953): 1-28.
— *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Chicago: Quadrangle Press, 1960. [Trad. cast.: *Cultura y conquista: la herencia española de América*. Jalapa: Universidad Veracruzana, 1960.]
— «What is Folk Culture?». *American Anthropologist* 55 (1953): 159-173.
Frank, Andre Gundar: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. 2.ª ed. rev. Nueva York: Monthly Review Press, 1969.
Freeman, Susan Tax: *Neighbors: The Social Contract in a Castilian Hamlet*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Freidel, David A.: «Lowland Maya Political Economy: Historical and Archaeological Perspectives in Light of Intensive Agriculture». En *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.
— «The Political Economics of Residential Dispersion among the Lowland Maya». En *Lowland Maya Settlement Patterns*, Wendy Ashmore (ed.), 372-382. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.

Freyre, Gilberto: *The Masters and the Slaves*. Traducido por Samuel Putnam. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1964. [Trad. cast: *Casa grande y senzala*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.]
Fried, Morton: *The Evolution of Political Society*. Nueva York: Random House, 1967.
García Bernal, Manuela Cristina: *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1972.
— «La visita de Fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán». *Anuario de Estudios Americanos* 29 (1972): 229-260.
— *Yucatán: Población y encomienda bajo los Austrias*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
Geary, Patrick J.: «The Nine-Century Relic Trade: A Response to Popular Piety?». En *Religion and the People, 800-1700*, James Obelkevich (ed.), 8-19. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979.
Geertz, Clifford: «Form and Variation in Balinese Village Structure». *American Anthropologist* 61 (1959): 912-1012.
— *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Genovese, Eugene E.: *Roll, Jordan, Roll*. Nueva York: Random House, 1972.
Gerhard, Peter: *The Southeast Frontier of New Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
Gibson, Charles: *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press, 1964. [Trad. cast.: *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. 8.ª ed. México: Siglo XXI editores, 1984.]
Gilman, Antonio: «The Development of Social Stratification in Bronze Age Europe». *Current Anthropology* 22 (1981): 1-23.
Gluckman, Max: *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press, 1954.
Goldkind, Victor: «Class Conflict and Caciques in Chan Kom». *Southwestern Journal of Anthropology* 22 (1969): 325-345.
— «Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom Revisited». *American Anthropologist* 67 (1965): 863-884.
Golte, Jürgen: *Repartos y rebeliones: Tupac Amaru y las contradicciones de la economía nacional*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980.
Gómez Canedo, Lino: «Fray Lorenzo de Bienvenida y los orígenes de las misiones de Yucatán (1537-1564)». *Revista de la Universidad de Yucatán* 18 (1976): 46-68.
González Cicero, Stella María: *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1515-1571*. México: El Colegio de México, 1978.
González Navarro, Moisés: *Raza y Tierra: La guerra de castas y el henequén*. México: El Colegio de México, 1970.
Gosner, Kevin: «Soldiers of the Virgin: An Ethnohistorical Analysis of the Tzeltal Revolt of 1712 in Highland Chiapas». Tesis doctoral, University of Pennsylvania, 1983.
— «Uman Parish: Open, Corporate Communities in Eighteenth-Century Yuca-

tan». Ponencia presentada en la Association of American Geohraphers, Filadelfia, 1979.
Graham, Ian, y Eric von Euw: *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, Harvard University, 1975.
Greenleaf, Richard E.: «The Inquisition and the Indians on New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion». *The Americas* 22 (1965): 138-166.
Gutman, Herbert G.: «Work, Culture, and Society in Industrializing America, 1815-1919». *American Historical Review* 78 (1973): 531-587.
Hale, Charles A.: *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press, 1968.
Hamilton, Earl J.: *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.
Hammond, Norman, y Wendy Ashmore: «Lowland Maya Settlement: Geographical and Chronological Frameworks». En *Lowland Maya Settlement Patterns*, Wendy Ashmore (ed.), 19-36. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.
Hamnett, Brian R.: «The Appropriation of Mexican Church Wealth by the Spanish Bourbon Government: The 'Consolidación of Vales Reales', 1805-1809». *Journal of Latin American Studies* 1 (1969): 85-113.
— *Politics and Trade in Southern Mexico, 1750-1821*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Haring, Clarence H.: *The Spanish Empire in America*. 2.ª ed. Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1963.
Harrison, Brian: *Drink and the Victorians: The Temperance Question in England, 1815-1872*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971.
Harrison, Peter D., y B. L. Turner II (eds.): *Pre-Hispanic Maya Agriculture*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.
Harvey, Herbert R.: «Religious Networks of Central Mexico». *Geoscience and Man* 21 (1980): 135-140.
Haviland, William A.: «Dynastic Genealogies from Tikal, Guatemala: Implications for Descent and Political Organization». *American Antiquity* 42 (1977): 61-67.
— «A New Population Estimate for Tikal, Guatemala». *American Antiquity* 34 (1969): 429-433.
— «Rules of Descent in Sixteenth-Century Yucatan». *Estudios de Cultura Náhuatl* 9 (1973): 135-150.
Hellmuth, Nicholas M.: «Choltí-Lacandon (Chiapas) and Petén-Ytzá Agriculture, Settlement Pattern and Population». En *Social Process in Maya Prehistory*, Norman Hammond (ed.), 421-448. Londres: Academic Press, 1977.
— «Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica de las tierras bajas mayas de los siglos XVI a XIX». *América Indígena* 32 (1972): 172-244.
— «Some Notes on the Ytza, Quejache, Verapaz Chol and Toquegua Maya: A Progress Report on Ethnohistory Research Conducted in Seville, June-August 1971». New Haven, Conn. Copia mimeografiada.
Hemming, John: *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978.

Hernández, Pablo: *Misiones del Paraguay: Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. 2 vols. Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
Herr, Richard: *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1958.
Heston, Alan W., y Tom G. Kessinger: «Toward a Paradigm for Peasant Economies». Ponencia presentada en la Association for Asian Studies, San Francisco, 1975.
Hiemert, Alan: «Puritanism, the Wilderness and the Frontier». *New England Quarterly* 26 (1958): 361-382.
Horton, Robin: «African Conversion». *Africa* 41 (1971): 85-108.
— «On the Rationality of Conversion». *Africa* 45 (1975): 219-235, 373-399.
Huddleston, Lee E.: *Origins of the American Indians: European Concepts, 1492-1729*. Austin: University of Texas Press, 1967.
Huerta, María Teresa, y Patricia Palacios (eds.): *Rebeliones indígenas de la época colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
Humboldt, Alexander von: *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1808). 7.ª ed. cast. Juan A. Ortega Medina (ed.). México: Editorial Porrúa, 1966.
Hunt, Eva M.: *Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
Hunt, Eva, y June Nash: «Local and Territorial Units». En *Handbook of Middle American Indians* 6: 253-282. Austin: University of Texas Press, 1967.
Hunt, Marta E.: «Colonial Yucatan: Town and Religion in the Seventeenth Century». Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, 1974.
— «Processes of the Development of Yucatan, 1600-1700». En *Provinces of Early Mexico*, Ida Altman y James Lockhart (eds.), 33-62. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1976.
«Incorporación a la Real Corona de las encomiendas de la la provincia de Yucatán. Distritos de las Reales Cajas de Mérida y Campeche, 1785». *Boletín del Archivo General de la nación* 9 (1938): 456-569.
Isaacman, Allen: *Mozambique: The Africanization of a European Institution, the Zambezi Prazos, 1750-1902*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972.
Jiménez Moreno, Wigberto: «The Indians of America and Christianity». *The Americas* 14 (1958): 411-431.
Jones, Christopher: «Inauguration Dates of Three Late Classic Rulers of Tikal, Guatemala». *American Antiquity* 42 (1977): 28-60.
— «Tikal as a Trading Center: Why it Rose and Fell». Ponencia presentada en el 43 Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, 1979.
Jones, Grant D.: «Agriculture and Trade in the Colonial Period Central Maya Lowlands». En *Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis E. Puleston*, Kent V. Flannery (ed.), 275-293. Nueva York: Academic Press, 1982.
— «The Last Maya Frontiers of Colonial Yucatan». En *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.
— «Levels of Settlement Alliance among the San Pedro Maya of Western Belize and Eastern Petén, 1857-1936». En *Anthropology and History in Yucatan*,

Grant D. Jones (ed.), 139-189. Austin: University of Texas Press, 1977.
— «Revolution and Continuity in Santa Cruz Society». *American Ethnologist* 1 (1974): 659-683.
— «Southern Lowland Maya Political Organization: A Model of Change from Protohistoric through Colonial Times». En *Actes du XLII[e] Congrès International des Américanistes, Paris, 1976,* 8: 83-94. París: Société des Américanistes, 1979.
Juan, Jorge, y Antonio de Ulloa: *Noticias secretas de América*. Londres: Imprenta de R. Taylor, 1826.
Justeson, John S., William C. Norman, Lyle Campbell, y Terrence Kaufman: «The Foreign Impact on Lowland Mayan Language and Script: A Summary». En *Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches,* Arthur G. Miller (ed.). Washington: Dumbarton Oaks, 1983.
Kelley, David H.: «Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quirigua, Guatemala». *American Antiquity* 17 (1962): 323-335.
— «Kakupacal and the Itzas». *Estudios de Cultura Maya* 7 (1968): 255-268.
Klein, Herbert S.: «Hacienda and Free Community in Eighteenth-Century Alto Peru: A Demographic Study of the Aymara Population of the Districts of Chulumani and Pacajes in 1786». *Journal of Latin American Studies* 7 (1975): 193-220.
— «Peasant Communities in Revolt: The Tzeltal Republic of 1712». *Pacific Historical Review* 35 (1966): 247-264.
— «The State and the Labor Market in Rural Bolivia in the Colonial and Early Republican Period». En *Essays on Politics and Society in Colonial Latin America,* Karen Spalding (ed.). Newark, Delaware: Latin American Studies Program, University of Delaware, 1982.
Kluckhohn, Clyde: *Navajo Witchcraft*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, Harvard University, 1944.
Konrad, Herman W.: *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía, 1576-1767*. Stanford: Stanford University Press, 1980.
Kubler, George A.: «La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas». En *La religión en Mesoamérica,* Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, 1-24. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.
— *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*. 2 vols. New Haven: Yale University Press, 1948.
— «Mythological Ancestries in Classic Maya Inscriptions». En *Primera Mesa Redonda de Palenque*. Parte 2, Merle G. Robertson (ed.), 23-33. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School, 1974.
— «On the Colonial Extinction of the Motifs of Pre-Columbian Art». En *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, de Samuel K. Lothrop *et al.*, 14-34. Cambridge, Mass.: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1961.
— «The Quechua in the Colonial World». En *Handbook of South American Indians* 2: 331-410. Washington: Smithsonian Institution, 1946.

— *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*. New Haven: Yale University Press, 1962.
— *Studies in Classic Maya Iconography*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1969.
Kula, Witold: *An Economic Theory of the Feudal System: Towards a Model of the Polish Economy, 1500-1800*. Londres: Humanities Press, 1976.
Kurjack, Edward B.: *Prehistoric Lowland Maya Community and Social Organization: A Case Study at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1974.
Kurjack, Edward B., y E. Wyllys Andrews, V.: «Early Boundary Maintenance in Northwest Yucatan, Mexico». *American Antiquity* 41 (1976): 318-325.
Kurjack, Edward B., y Silvia Garza T.: «Pre-Columbian Community Form and Distribution in the Northern Maya Area». En *Lowland Maya Settlement Patterns*, Wendy Ashmore (ed.), 287-332. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.
LaFarge, Oliver, y Douglas S. Byers: *The Year-Bearer's People*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1931.
Lamas, Adolfo: *Seguridad Social en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.
Landa, Diego de: *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*. Traducido y editado por Alfred M. Tozzer. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1941 [ed. cast.: *Relación de las cosas de Yucatán*, editado por Miguel Rivera. Colección Crónicas de América 7. Madrid: Historia 16, 1985].
Lange, Frederick W.: «Una reevaluación de la población del norte de Yucatán en el tiempo del contacto español, 1528». *América Indígena* 31 (1971): 117-139.
Las Casas, Bartolomé de: *Apologética historia de las Indias (ca.* 1550). Edición de Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967.
Lavrin, Asunción: «The Execution of the Laws of 'Consolidación' in New Spain: Economic Aims and Results». *Hispanic American Historical Review* 53 (1973): 27-49.
Lee, Thomas A., Jr., y Carlos Navarrete (eds.): *Mesoamerican Communication Routes and Cultural Contacts*. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, 1978.
Lees, Lynn: «Mid-Victorian Migration and the Irish Family Economy». *Victorian Studies* 20 (1976): 25-43.
León-Portilla, Miguel: *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.
— (ed.): *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
Lewis, Herbert S.: «Warfare and the Origin of the State: Another Formulation». En *The Study of the State*, Henri J. M. Claessen y Peter Skalnik (eds.), 201-221. La Haya: Mouton, 1981.
Lincoln, J. Steward: «The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala». En *Con-*

tributions to American Anthropology and History 7: 97-128. Washington: Carnegie Institution, 1942.
Lisón-Tolosana, Carmelo: *Belmonte de los Caballeros*. Oxford: Oxford University Press, 1966.
Lizana, Bernardo de: *Historia de Yucatán: Devocionario de Nuestra Señora de Izmal y conquista espiritual* (1633). 2.ª ed. México: Museo Nacional, 1893.
Llaguno, José: *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa, 1963.
Lockhart, James: *Spanish Peru, 1532-1560: A Colonial Society*. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.
López de Cogolludo, Diego: *véase* Cogolludo, Diego López de.
López Sarrelangue, Delfina E.: *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
Lynch, John: *The Spanish-American Revolutions, 1808-1826*. Nueva York: W. W. Norton, 1973.
— *Spain under the Habsburgs*. 2 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1964-1969. [Trad. cast.: *España bajo los Austrias*. 6.ª ed. Barcelona, 1989.]
— *Spanish Colonial Administration, 1782-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata*. Londres: The Athlone Press, 1958.
MacBryde, Felix V.: *Cultural and Historical Geography of Southwest Guatemala*. Washington: Smithsonian Institution, 1947. [Trad. cast.: *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca núms. 24 y 25. Guatemala: Ministerio de Educación, 1969.]
MacLeod, Murdo J.: «Ethnic Relations and Indian Society in the Province of Guatemala, 1620-1800». En *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom (eds.). Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.
— «Forms and Types of Work and the Acculturation of the Colonial Indian of Mesoamerica: Some Preliminary Observations». En *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, Elsa C. Frost *et al.* (eds.), 75-92. México y Tucson: El Colegio de México y University of Arizona Press, 1979.
— *Spanish Central America: A Socio-Economic History, 1520-1720*. Berkeley: University of California Press, 1973.
MacLeod, Murdo J., y Robert Wasserstrom (eds.): *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.
Madsden, William: «Religious Syncretism». En *Handbook of Middle American Indians* 6: 369-492. Austin: University of Texas Press, 1967.
Marcus, Joyce: *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands: An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Washington: Dumbarton Oaks, 1976.
Martin, Norman F.: *Los vagabundos en la Nueva España, siglo XVI*. México: Editorial Jus, 1957.
Martínez Hernández, Juan (ed.): *Crónica de Yaxkukul*. Mérida: Talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, 1926.
Matheny, Ray T.: «Maya Lowland Hydraulic Systems». *Science* 193 (1976): 639-646.

Means, Philip A.: *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itzas*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, Harvard University, 1917.
Meggers, Betty J.: «Environmental Limitations on the Development of Culture». *American Anthropologist* 56 (1954): 801-824.
Memmi, Albert: *Dominated Man*. Nueva York: Grossman, 1968.
«Mérida de Yucatán». *Artes de México*, núms. 169-170 (1970).
Miles, S.W.: «The Sixteenth Century Pokom-Maya: A Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological Setting». *Transactions of the American Philosophical Society*, nueva serie, parte 4: 731-781. Filadelfia: American Philosophical Society, 1957.
— «Summary of Pre-Conquest Ethnology of the Guatemalan Chiapas Highlands and Pacific Slopes». En *Handbook of Middle American Indians* 2: 237-275. Austin: University of Texas Press, 1965.
Miller, Arthur G.: «Captains of the Itza: Unpublished Mural Evidence from Chichén Itzá». En *Social Process in Maya Prehistory*, Norman Hammond (ed.), 197-225. Londres: Academic Press, 1977.
— «The Iconography of the Painting in the Temple of the Diving God, Tulum, Quintana Roo, Mexico: The Twisted Cords». En *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Normann Hammond (ed.), 167-186. Londres: Duckworth, 1974.
— «The Little Descent: Manifest Destiny from the East». En *Actes du XLII*[e] *Congrès des Américanistes, Paris, 1976*, 8: 221-236. París: Société des Américanistes, 1979.
— «The Maya and the Sea: Trade and Cult at Tancah and Tulum, Quintana Roo, Mexico». En *The Sea in the Pre-Columbian World*, Elizabeth P. Benson (ed.), 97-138. Washington: Dumbarton Oaks, 1977.
— *On the Edge of the Sea: Mural Painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, Mexico*. Washington: Dumbarton Oaks, 1982.
Miller, Arthur G., y Nancy M. Farriss: «Religious Syncretism in Colonial Yucatan; The Archaeological and Ethnohistorical Evidence from Tancah, Quintana Roo». En *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Norman Hammond y Gordon R. Willey (eds.), 223-240. Austin: University of Texas Press, 1979.
Mintz, Sidney W., y Eric R. Wolf: «An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)». *Southwestern Journal of Anthropology* 6 (1950): 341-368.
Miranda, José: *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial: Nueva España (1525-1531)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
Molina Solís, Juan Francisco: *Historia de Yucatán durante la dominación española*. 3 vols. Mérida: Imprenta de la Lotería del Estado, 1904-1913.
Montoto, Santiago: *Cofradías sevillanas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1976.
Morley, Sylvanus G.: *The Ancient Maya*. 3.ª ed. Revisada por G. W. Brainerd. Stanford: Stanford University Press, 1956. [Trad. cast.: *La civilización maya*. 2.ª ed., 2.ª reimp. Revisada por G. W. Brainerd. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.]
Mörner, Magnus: *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*. Estocolmo: Instituto de Estudios Ibero-Americanos, 1970.

— *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*. Lima: Universidad del Pacífico, 1978.
Morris, Michael: «Ethno-Linguistic Systems in the Southern Maya Area: A Case Study in Natural Regions as the Spatial Organization of Ecological and Communicative Relations». Tesis de licenciatura, University of Pennsylvania, 1973.
Morse, Richard M. (ed.): *The Bandeirantes: The Historical Role of the Brazilian Pathfinders*. Nueva York: Knopf, Borzoi Books, 1965.
Murra, John V.: «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos de las sociedades andinas». Reedit. en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, de John V. Murra, 59-115. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
— «Social Structural and Economic Themes in Andean Ethnohistory». *Anthropological Quarterly* 34 (1961): 47-59.
Nash, Manning: «Political Relations in Guatemala». *Social and Economic Studies* 7 (1958): 65-75.
Nicholson, Henry B.: «Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Religion and History». En *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes, Paris, 1976*, 6: 36-47. París: Société des Américanistes, 1979.
— «The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: A Reexamination». En *Man and Cultures: Selected Papers from the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Anthony F. C. Wallace (ed.), 612-617. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1960.
— «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico». En *Handbook of Middle American Indians* 10: 395-466. Austin: University of Texas Press, 1971.
Nutini, Hugo G.: «The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica». En *Essays on Mexican Kinship*, Hugo G. Nutini, Pedro Carrasco, y James M. Taggart (eds.), 3-27. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1976.
Nutini, Hugo G., y Betty Bell: *Ritual Kinship; The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Nuttall, Zelia: «Royal Ordinances concerning the Layout of New Towns» . *Hispanic American Historical Review* 4 (1921): 743-753.
Oakes, Maud: *The Two Crosses of Todos Santos: Survivals of Mayan Religious Ritual*. Nueva York: Pantheon, 1951.
Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de: *Historia general y natural de las Indias* (1535-1547). 4 vols. Madrid: Real Academia de la Historia, 1851-1855.
«Papeles relativos a la visita del oidor Dr. Diego García de Palacio, año de 1583». *Boletín del Archivo General de la Nación* 11 (1940): 385-483.
Pares, Richard: *War and Trade in the West Indies, 1739-1763*. Oxford: Clarendon Press, 1936.
Patch, Robert W.: «A Colonial Regime: Maya and Spaniard in Yucatan». Tesis doctoral, Princeton University, 1979.
— «La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia».

Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán 4 (1976): 21-61.
— «Haciendas and Markets in Colonial Yucatan». Ponencia presentada en el 43 Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, 1979.
Pearce, Roy H.: *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1953.
Pérez, Juan Pío: *Diccionario de la lengua Maya*. Mérida: Imprenta Literaria de Juan Molina Solís, 1866-1877.
Phelan, John L.: *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
— *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
Plumstead, A. W. (ed.): *The Wall and the Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670-1775*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968.
Pohl, Mary: «Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya 'Cuch' Ritual». *American Antiquity* 46 (1981): 513-529.
Pollock, Harry E. D., Ralph L. Roys, Tatiana Proskouriakoff, y A. Ledyard Smith: *Mayapan, Yucatan, Mexico*. Washington: Carnegie Institution, 1962.
Price, Barbara J.: «The Burden of the 'Cargo': Ethnographical Models and Archaeological Inference». En *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, Norman Hammond (ed.), 445-465. Londres: Duckworth, 1974.
— «Secondary State Formation: An Explanatory Model». En *Origins of the State*, Ronald Cohen y Elman R. Service (eds.), 161-186. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, 1978.
— «Shifts in Production and Organization: A Cluster-Interaction Model». *Current Anthropology* 18 (1977): 209-233.
Price, Richard (ed.): *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Garden City, N.Y.: Doubleday, Anchor Books, 1973.
Priestley, Herbert I.: *José de Gálvez, Visitador General of New Spain (1765-1771)*. Berkeley: University of California Press, 1916.
Proskouriakoff, Tatiana: «Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan». *Estudios de Cultura Maya* 3 (1964): 177-201.
— «Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala». *American Antiquity* 25 (1960): 454-475.
Puleston, Dennis E.: «Terracing, Raised Fields, and Tree Cropping in the Maya Lowlands: A New Perspective on the Geography of Power». En *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, Peter D. Harrison y B. L. Turner, II (eds.), 225-245. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.
Puleston, Dennis E., y Donald W. Callender, Jr.: «Defensive Earthworks at Tikal». *Expedition* 9 (1967): 40-48.
Radell, David R.: «The Indian Slave Trade and Population of Nicaragua during the Sixteenth Century». En *The Native Population of the Americas in 1492*, William M. Denevan (ed.), 67-76. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
Rathje, William L.: «Classic Maya Development and Denouement: A Research

Design». En *The Classic Maya Collapse*, T. Patrick Culbert (ed.), 405-454. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.
— «The Origin and Development of Lowland Classic Maya Civilization». *American Antiquity* 36 (1971): 275-285.
— «Praise the Gods and Pass the Metates: A Hypothesis of the Development of Lowland Rainforest Civilizations in Middle America». En *Contemporary Archaeology*, M. P. Leone (ed.), 365-392. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972.
— «The Tikal Connection». En *The Origins of Maya Civilization*, Richard E.W. Adams (ed.), 373-382. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977.
Recopilación de leyes de los reynos de Indias. 4 vols. Madrid: Julián de Paredes, 1681.
Redfield, Robert: *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1941.
— «The Folk Society». *American Journal of Sociology* 52 (1947): 293-308.
Redfield, Robert, y Alfonso Villa Rojas: *Chan Kom: A Maya Village*. Washington: Carnegie Institution, 1934.
Reed, Nelson: *The Caste War of Yucatan*. Stanford: Stanford University Press, 1964. [Trad. cast.: *La Guerra de Castas de Yucatán*. México: Ediciones Era, 1971.]
Reina, Ruben E.: *The Law of the Saints: A Pokomam Pueblo and Its Community Culture*. Indianapolis: Bobbs-Merril, 1966. [Trad. cast.: *La Ley de los Santos: un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*. Seminario de Integración Social Guatemalteca núm. 32. Guatemala: Editorial «José Pineda Ibarra», 1973.]
«Relaciones de Yucatán». En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar*, nueva serie, vols. 11 y 13. Madrid: Real Academia de la Historia, 1898-1900.
Remesal, Antonio de: *Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la governación de Chiapa y Guatemala* (1619). 2 vols. Guatemala: Tipografía Nacional, 1932.
Ricard, Robert: *La conquête spirituelle du Mexique: Essai sur l'apostolate et les méthodes evangelistes des ordens méndicants au Nouvelle Espagne, 1528-1572*. Paris: Institut d'Ethnologie, Université de Paris, 1933. [Trad. cast.: *La conquista espiritual de México*. México: Editorial Jus, 1947.
Ríos, Eduardo Enrique: «La rebelión de Canek, Yucatán, 1761». *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 54 (1940): 483-495.
Robertson, Donald: «The Tulum Murals: The International Style of the Late Postclassic». En *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, 1968*, 2: 77-88 Munich: Kommissionsverlag Klaus Renner, 1970.
Robertson, Merle Green (ed.): *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque*. Parte 3. Actas de la Segunda Mesa Redonda de Palenque. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School, 1974.
— *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Partes 1 y 2. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School, 1974.

Robinson, David J.: «Indian Migration in Eighteenth-Century Yucatan». Ponencia presentada en el 43 Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, 1979.
Robinson, David J., y Carolyn G. MacGovern: «La migración regional yucateca en la época colonial: El caso de San Francisco Umán». *Historia Mexicana* 30 (1980): 99-125.
Rodgers, Daniel T.: «Tradition, Modernity and the American Industrial Worker: Reflections and Critique». *Journal of Interdisciplinary History* 7 (1977): 655-681.
Rodríguez, Mario: *The Cádiz Experiment in Central America, 1808-1828*. Berkeley: University of California Press, 1978.
Rosaldo, Renato I., Jr.: «The Rhetoric of Control: Ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians». En *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Barbara Babcock (ed.), 240-257. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
Rosenblat, Angel: *La población de América en 1492: Viejos y nuevos cálculos*. México: El Colegio de México, 1967.
Rowe, John H.: «The Incas under Spanish Colonial Institutions». *Hispanic American Historical Review* 37 (1957): 155-199.
Roys, Ralph L.: «Conquest Sites and the Subsequent Destruction of Maya Architecture in the Interior of Northern Yucatan». *Contributions to American Anthropology and History* 11: 129-182. Washington: Carnegie Institution, 1952.
— *The Ethno-Botany of the Maya*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1931.
— *The Indian Background of Colonial Yucatan* (1943). Reedición. Norman: University of Oklahoma Press, 1972.
— «Literary Sources for the History of Mayapan». En *Mayapan, Yucatan, Mexico*, de Harry E.D. Pollock *et al.*, 24-86. Washington: Carnegie Institution, 1962.
— «Lowland Maya Native Society at Spanish Contact». En *Handbook of Middle American Indians* 3: 659-678. Austin: University of Texas Press, 1965.
— «Personal Names of the Maya of Yucatan». En *Contributions to American Anthropology and History* 6: 31-48. Washington: Carnegie Institution, 1940.
— *The Political Geography of the Yucatan Maya*. Washington: Carnegie Institution, 1957.
— (ed.): *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. 2.ª ed. Norman: University of Oklahoma Press, 1967.
— (ed.): «The Maya Katun Prophecies of the Books of Chilam Balam. Series I». En *Contributions to American Anthropology and History* 12: 1-60. Washington: Carnegie Institution, 1960.
— (ed.): «The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani». En *Contributions to American Anthropology and History* 10: 157-186. Washington: Carnegie Institution, 1949.
— (ed.): *Ritual of the Bacabs*. Norman: University of Oklahoma Press, 1965.

[Trad. cast.: *Ritual de los bacabes*. R. Arzápalo (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987].
— (ed.): *The Titles of Ebtun*. Washington: Carnegie Institution, 1939.
Roys, Ralph L., France V. Scholes, y Eleanor B. Adams (eds.): «Census and Inspection of the Town of Pencuyut, Yucatan, in 1583 by Diego García de Palacio, oidor of the Audiencia de Guatemala». *Ethnohistory* 6 (1959): 195-225.
— «Report and Census of the Indians of Cozumel, 1570». En *Contributions to American Anthropology and History* 6: 1-30. Washington: Carnegie Institution, 1940.
Rubio Mañé, J. Ignacio: «El Gobernador, Capitán General e Intendente de Yucatán, Mariscal don Manuel Artazo y Barral, y la Jura de la Constitución Española en Mérida, el año de 1812». *Boletín del Archivo General de la Nación*, nueva serie, 9 (1968): 45-170.
— *Los sanjuanistas de Yucatán: Manuel Jiménez Solís, el Padre Justis*. México: Archivo General de la Nación, 1971.
Rumeu de Armas, Antonio: *Historia de la previsión social en España: Cofradías, gremios, hermandades, montes píos*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.
Ruppert, Karl, J. Eric S. Thompson, y Tatiana Proskouriakoff: *Bonampak, Chiapas, Mexico*. Washington: Carnegie Institution, 1955.
Rus, Jan, y Robert Wasserstrom: «Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective». *American Ethnologist* 7 (1980): 466-478.
Russell-Wood, A. J. R.: «Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior». *Hispanic American Historical Review* 54 (1974): 567-602.
Ruz Lhuillier, Alberto: *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Seminario de Cultura Maya, 1968.
Sabloff, Jeremy A., y David A. Freidel: «A Model of a Pre-Columbian Trading Center». En *Ancient Civilization and Trade*, Jeremy A. Sabloff y C. C. Lamberg-Karlovsky (eds.), 369-408. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975.
Sabloff, Jeremy A., y William L. Rathje: «The Rise of a Maya Merchant Class». *Scientific American* 233 (1975): 72-82.
Sánchez de Aguilar, Pedro: *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán dirigido al Rey N. Señor en su Real Consejo de las Indias (ca.* 1613). 3.ª ed. Mérida: Imprenta Triay e Hijos, 1937.
Sánchez Albornoz, Nicolás: *El indio en el Alto Perú a fines del siglo XVIII*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina, 1973.
Sanchiz Ochoa, Pilar: «Cambio cultural dirigido en el siglo XVI: El oidor Tomás López y su 'planificación' de cambio para los indios de Guatemala». *Etnica: Revista de Antropología* 12 (1976): 129-148.
Sanders, William T.: «The Central Mexican Symbiotic Region: A Study in Prehistoric Settlement Patterns». En *Prehistoric Settlement Patterns in the New World*, Gordon R. Willey (ed.), 115-127. Nueva York: Viking Fund, 1956.

— «Classic Maya Settlement Patterns and Ethnographic Analogy». En *Lowland Maya Settlement Patterns*, Wendy Ashmore (ed.), 351-369. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1981.
— «The Cultural Ecology of the Lowland Maya: A Reevaluation». En *The Classic Maya Collapse*, T. Patrick Culbert (ed.), 345-365. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.
— «Cultural Ecology of the Maya Lowlands». *Estudios de Cultura Maya* 3 y 4 (1962-1963): 79-121, 203-241.
— «Environmental Heterogeneity and the Evolution of Lowland Maya Civilization». En *The Origins of Maya Civilization*, Richard E. W. Adams (ed.), 287-297. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977.
— «The Jolly Green Giant in Tenth-Century Yucatan, Or Fact and Fancy in Classic Maya Agriculture». *Reviews in Anthropology* 6 (1969): 493-506.
— «The Population of the Central Mexican Symbiotic Region, the Basin of Mexico, and the Teotihuacan Valley in the Sixteenth Century». En *The Native Population of America in 1492*, William A. Denevan (ed.), 85-150. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.
— «Settlement Patterns». En *Handbook of Middle American Indians* 6: 53-86. Austin: University of Texas Press, 1967.
Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons, y Robert Santley: *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Nueva York: Academic Press, 1979.
Sanders, William T., y Barbara J. Price: *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*. Nueva York: Random House, 1968.
Sarmiento, Domingo F.: *Civilización y barbarie: La vida de Juan Facundo Quiroga*. Santiago de Chile: Imprenta del Progreso, 1845.
Scardaville, Michael C.: «Alcohol Abuse and Tavern Reform in Late Colonial Mexico City». *Hispanic American Historical Review* 60 (1980): 643-671.
Schele, Linda: «Accession Iconography of Chan-Bahlum in the Group of the Cross at Palenque». En *The Art, Iconography and Dynastic History of Palenque*, Merle G. Robertson (ed.), 9-34. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School, 1976.
— «Observations on the Cross Motif at Palenque». En *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Parte 1, Merle G. Robertson (ed.), 41-61. Pebble Beach, California: Robert Louis Stevenson School, 1974.
Scholes, France V., y Eleanor B. Adams (eds.): *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán, 1561-1565*. 2 vols. México: Editorial Porrúa, 1938.
Scholes, France V., Carlos R. Menéndez, J. Ignacio Rubio Mañé, y Eleanor B. Adams (eds.): *Documentos para la historia de Yucatán*. 3 vols. Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca, 1936-1938.
Scholes, France V., y Ralph L. Roys: «Fray Diego de Landa and the Problem of Idolatry in Yucatan». En *Cooperation in Research*, 585-620. Washington: Carnegie Institution, 1938.
— *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel: A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula* (1948). 2.ª ed. Norman: University of Oklahoma Press, 1968.

Scholes, France V., y J. Eric S. Thompson. «The Francisco Pérez 'Probanza' of 1654-1656 and the 'Matrícula' of Tipu (Belize)». En *Anthropology and History of Yucatan*, Grant D. Jones (ed.), 43-68. Austin: University of Texas Press, 1977.
Scott, James C.: *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in South-East Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.
Selby, Henry A.: *Zapotec Deviance: The Convergence of Folk and Modern Sociology*. Austin: University of Texas Press, 1974.
Sharer, Robert J.: «The Maya Collapse Revisited: Internal and External Perspectives». En *Social Process in Maya Prehistory*, Norman Hammond (ed.), 531-552. Londres: Academic Press, 1977.
Sharer, Robert J., Christopher Jones, y Wendy Ashmore: *Quirigua Reports*. Vol. 2. Filadelfia: University Museum, University of Pennsylvania, 1983.
Sherman, William L.: *Forced Native Labor in the Sixteenth-Century Central America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979.
Siemens, Alfred H., y Dennis E. Puleston: «Ridged Fields and Associated Features in Southern Campeche: New Perspectives on the Lowland Maya». *American Antiquity* 37 (1972): 228-239.
Sierra O'Reilly, Justo: *Los indios de Yucatán* (1848-1851). Carlos R. Menéndez (ed.). 2 vols. Mérida: Compañía Tipográfica Yucateca, 1954-1957.
Skinner, G. William: «Marketing and Social Structure in Rural China». *Journal of Asian Studies* 24 (1964-1965): 3-43, 195-228, 363-399.
Solano y Pérez-Lila, Francisco: «Autoridades municipales indígenas de Yucatán (1657-1677)». *Revista de la Universidad de Yucatán* 17 (1975): 65-128.
— *Los mayas del siglo XVIII: Pervivencia y transformación de la sociedad indígena guatemalteca durante la administración borbónica*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1974.
— «La población indígena de Yucatán, 1500-1650». *Anuario de Estudios Americanos* 28 (1971): 165-200.
Soustelle, Jacques: *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*. París: Hermann, 1940. [Trad. cast. incluida en *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.]
Spalding, Karen: «Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí». Tesis doctoral, University of California, Berkeley, 1967.
— «*Kurakas* and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society». *Hispanic American Historical Review* 53 (1973): 581-599.
— «Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru». *Hispanic American Historical Review* 50 (1970): 645-664.
Spores, Ronald: *The Mixtec Kings and Their People*. Norman: University of Oklahoma Press, 1967.
Stein, Mark Aurel: *Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran*. 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1928.
Stein, Stanley J.: «Bureaucracy and Business in the Spanish Empire, 1759-1804: Failure of A Bourbon Reform in Mexico and Peru». *Hispanic American Historical Review* 61 (1981): 2-28.
Stein, Stanley J., y Barbara H. Stein: *The Colonial Heritage of Latin America: Essays on Economic Dependence in Perspective*. Nueva York: Oxford University Press, 1970.

Stephens, John L.: *Incidents of Travel in Yucatan* (1843). 2 vols. Nueva York: Dover Press, 1963. [Trad. cast.: *Viajes a Yucatán*. 2 vols. Mérida (Yucatán): Producción Editorial Dante, 1984.]
Strickon, Arnold: «Hacienda and Plantation in Yucatan: An Historical-Ecological Consideration of the Folk-Urban Continuum in Yucatan». *América Indígena* 25 (1965): 35-65.
Sumption, Jonathan: *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*. Londres: Faber and Faber, 1975.
Tambiah, S. J.: *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
Taylor, William B.: *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
— «Landed Society in New Spain: A View from the South». *Hispanic American Historical Review* 54 (1974): 387-413.
— *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press, 1972.
Thompson, Donald E.: «Maya Paganism and Christianity: A History of the Fusion of Two Religions». En *Middle American Research Institute Publication* 19: 1-36. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1954.
Thompson, E. P.: «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century». *Past and Present* 50 (1971): 76-136.
— «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism». *Past and Present* 38 (1967): 56-97.
Thompson, J. Eric S.: *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. 2.ª ed. Norman: University of Oklahoma Press, 1960.
— *The Rise and Fall of Maya Civilization* 2.ª ed. Norman: University of Oklahoma Press, 1966. [Trad. cast.: *Grandeza y decadencia de los mayas*. 3.ª ed. de la 2.ª ed. en inglés. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.]
— *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press, 1970. [Trad. cast.: *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI editores, 1975.]
— «Maya Rulers of the Classic Period and the Divine Right of Kings». En *The Iconography of Middle American Sculpture*, de Ignacio Bernal *et al.*, 52-71. Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1973.
— « A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic, in the Peten and Adjacent Regions». En *Anthropology and History in Yucatan*, Grant D. Jones (ed.), 3-42. Austin: University of Texas Press, 1977.
Thompson, Philip C.: «Tekanto in the Eigteenth Century». Tesis doctoral, Tulane University, 1978.
Tibesar, Antonine S.: «The Lima Pastors, 1750-1820: Their Origins and Studies as Taken from Their Autobiographies». *The Americas* 28 (1971): 39-51.
Torre Villar, Ernesto de la: «Algunos aspectos de las cofradías y de la propiedad

territorial en Michoacán». *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft LateinoAmerikas* 4 (1967): 410-439.
Toussaint, Manuel: *Colonial Art in Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1967.
Tozzer, Alfred M.: *Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice: A Comparative Study of Contemporaneus Maya and Toltec*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, Harvard University, 1957.
— *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. Nueva York: MacMillan, 1907. [Trad. cast.: *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1982.]
— *A Maya Grammar*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, Harvard University, 1921.
Trens, Manuel B.: *Historia de Chiapas desde los tiempos más remotos*. México: Impresora S. Turanzas del Valle, 1942.
Turner, B. L., II: «Prehistoric Intensive Agriculture in the Mayan Lowlands». *Science* 185 (1974): 118-124.
Turner, B. L., II, y Peter D. Harrison: «Comment on William T. Sanders' Review of *Pre-Hispanic Maya Agriculture*». *Reviews in Anthropology* 16 (1979): 544-555.
— «Implications from Agriculture for Maya Prehistory». En *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, Peter D. Harrison y B. L. Turner (eds.), 337-373. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978.
Turner, John K.: *Barbarous Mexico*. Chicago: Charles H. Kerr, 1911.
Tutino, John: «Life and Labor on North Mexican Haciendas: The Querétaro-San Luis Potosí Region, 1775-1810». En *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, Elsa C. Frost *et al.* (eds.), 339-378. México D.F. y Tucson: El Colegio de México y University of Arizona Press, 1979.
Uchmany de la Peña, Eva A.: «Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el Tribunal de la Inquisición». *Estudios de Cultura Maya* 6 (1967): 267-300.
Van Young, Eric: «Urban Market and Hinterland: Guadalajara and Its Region in the Eighteenth Century». *Hispanic American Historical Review* 59 (1979): 593-635.
Vicens Vives, Jaime: *Historia económica de España*. Con la colaboración de J. Nadal Oller. 9.ª ed. Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1987].
Villa Rojas, Alfonso: *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington: Carnegie Institution, 1945. [Trad. cast.: *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1978.]
— «Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antiguedad». *Estudios de Cultura Maya* 1 (1961): 21-46.
Villagutierre Sotomayor, Juan de: *Historia de la conquista de la provincia de el Itza* (1701). Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, Tipografía Nacional, 1933.
Villamarín, Juan A., y Judith E. Villamarín: «Chibcha Settlement under Spanish Rule, 1537-1810». En *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, David J. Robinson (ed.), 25-84. Ann Arbor: University Microfilms for Syracuse University, 1979.

«Visita Gracía de Palacio, 1583»: *véase* «Papeles relativos a la visita...»
Vogt, Evon Z.: «The Genetic Model and Maya Cultural Development». En *Desarrollo cultural de los mayas*, 2.ª ed., Evon Z. Vogt y Alberto Ruiz Lhuillier (eds.), 9-48. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
— «Some Aspects of Zinacantan Settlement Patterns and Ceremonial Organization». En *Settlement Archaeology*, K. C. Chang (ed.), 154-171. Palo Alto, California: National Press Books, 1968.
— *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*. Cambridge: Harvard University Press, Belknap Press, 1969.
Wachtel, Nathan: *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes*. Nueva York: Barnes and Noble, 1977. [Trad. cast.: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.]
Wagley, Charles: *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village*. Memoirs of the American Anthropological Association, núm. 71. Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1949.
Wagner, Hellmuth O.: «Subsistence Potential and Population Density of the Maya on the Yucatan Peninsula and Causes for the Decline in Population in the Fifteenth Century». En *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses, Stuttgart-München, 1968*, 1: 185-191. Munich: Kommissionsverlag Klaus Renner, 1970.
Wagner, Henry R. (ed.): *The Discovery of New Spain in 1518, by Juan de Grijalva*. Berkeley, California: Cortés Society, 1942.
— *The Dicovery of Yucatan, by Francisco Hernández de Córdoba*. Berkeley, California: Cortés Society, 1942.
Wallace, Anthony F. C.: *Culture and Personality*. Nueva York: Random House, 1961.
— «Revitalization Movements». *American Anthropologist* 58 (1956): 264-281.
Wasserstrom, Robert: *Ethnic Relations in Central Chiapas, 1528-1975*. Berkeley: University of California Press, 1983.
— «The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico». *Ethnology* 17 (1978): 187-210.
Wauchope, Robert: *Modern Maya Houses: A Study of Their Archaeological Significance*. Washington: Carnegie Institution, 1938.
Webb, Malcolm C.: «The Flag Follows Trade: An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation». En *Ancient Civilization and Trade*, Jeremy A. Sabloff y C. C. Lamberg-Karlovsky (eds.), 155-209. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1975.
Webster, David L.: *Defensive Earthworks at Becan, Campeche, Mexico: Implications for Maya Warfare*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University, 1976.
— «Warfare and the Evolution of Maya Civilization». En *The Origins of Maya Civilization*, Richard E. W. Adams (ed.), 335-372. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1977.
Weisser, Michael R.: *The Peasants of the Montes*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Wheatley, Paul: *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago: Aldine, 1971.
Weidner, Donald: «Forced Labor in Colonial Peru». *The Americas* 16 (1960): 358-378.
Willey, Gordon R.: «External Influences on the Lowland Maya: 1940 and 1975 Perspectives». En *Social Process in Maya Prehistory*, Norman Hammond (ed.), 57-75. Londres: Academic Press, 1977.
Willey, Gordon R., y William R. Bullard, Jr.: «Prehistoric Settlement Patterns in The Maya Lowlands». En *Handbook of Middle American Indians* 2: 360-377. Austin: University of Texas Press, 1965.
Willey, Gordon R., y Demitri B. Shimkin: «The Maya Collapse: A Summary View». En *The Classic Maya Collapse*, T. Patrick Culbert (ed.), 457-501. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973.
Wolf, Eric R.: «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java». *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1957): 1-18.
— *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press, Phoenix Books, 1959. [Trad. cast.: *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México: Ediciones Era, 1967.]
Wrigley, E. A.: *Population and History*. Nueva York: McGraw-Hill, 1969.
Zavala, Silvio, y José Miranda: «Instituciones indígenas en la colonia». En *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, de Alfonso Caso *et al.*, 29-112. México: Instituto Nacional Indigenista, 1954.
Zimmerman, Charlotte: «The Cult of the Holy Cross: An Analysis of Cosmology and Catholicism in Quintana Roo». *History of Religions* 3 (1963): 50-71.
Zuckerman, Michael: *Peaceable Kingdoms: New England Towns in the Eighteenth Century*. Nueva York: Knopf, 1970.
— «Pilgrims in the Wilderness: Community, Modernity and the Maypole at Merry Mount». *New England Historical Quarterly* 50 (1977): 255-277.

Indice analítico